UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01867283 2

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/opusculesdesaint04thom

BASILIAN FATHERS LIBRARY
TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.

Vu les traités internationaux relatifs à la **propriété littéraire**, on ne peut réimprimer cet Ouvrage sans l'autorisation des Auteurs ou de l'Editeur.

BESANÇON, TYPOGRAPHIE D'OUTHENIN-CHALANDRE FILS.

OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN,

TRADUITS

PAR

M. VÉDRINE, Curé d'Arnac-la-Poste,
M. BANDEL, Curé de Saint-Sulpice-les-Feuilles,
M. FOURNET, Curé de Mailhac.

TOME QUATRIÈME.

PARIS,
LIBRAIRIE DE LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,
RUE CASSETTE, 23.

1857.

SEP 15 1953

OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.

OPUSCULE XXXI.

DU MÊME DOCTEUR, DE LA NATURE DE LA MATIÈRE ET DES DIMENSIONS INDÉFINIES.

CHAPITRE PREMIER.

La matière première ne peut exister que par voie de création. Elle est le premier sujet dans la génération physique.

Après avoir parlé des principes, il nous reste à traiter plus en détail de la nature de la matière. Disons donc que la causalité de la créature n'atteint pas la matière, parce que l'action de la créature s'exerce sur un autre fond; et la matière n'a point de sujet duquel aucune puissance puisse la tirer, parce que la matière est sans matière, en sorte qu'elle n'est susceptible ni d'être engendrée, ni d'être altérée; parce que tout ce qui est engendré est issu de la matière; et tout ce qui est altéré se convertit en matière, parce qu'elle est le premier principe dont une chose quelconque est tirée et le dernier dans lequel elle se résout par la corruption, selon le Philosophe, Ier livre du traité de

---

OPUSCULUM XXXI.

EJUSDEM DOCTORIS, DE NATURA MATERIÆ, ET DIMENSIONIBUS INTERMINATIS.

CAPUT I.

Quod materia prima non potest nisi per creationem in esse produci, et quod ipsa est primum subjectum in generatione physica.

Postquam de principiis sermo habitus est, remansit plenius naturam materiæ considerare. Sciendum est ergo quod ad materiam causalitas creaturæ non se extendit, quia actio creaturæ super aliud fundatur, materia autem non habet subjectum aliquod, de quo per actionem educi possit, quia materiæ non est materia; unde materia non est generabilis nec corruptibilis, quia omne quod generatur, ex materia generatur; et quod corrumpitur, in materiam corrumpitur, quia materia est principium primum ex quo aliquid fit, et ultimum in quod abiit quod corrumpitur, secundum Philosophum, I. *Physic.* Unde ipsa non nisi ex nihilo producitur, et non nisi in nihilum

Physique. En sorte qu'elle ne sort que du néant et ne peut retourner que dans le néant. Mais comme la créature ne peut faire rien sortir du néant, de même tout être retombe dans le néant par la soustraction de la puissance créatrice; donc la créature ne peut produire la matière. Puisque l'agent physique n'a d'action que par l'intermédiaire d'un instrument matériel, l'action qui excite un corps est le mouvement; aussi toute action de l'agent physique est dans le mouvement, lequel existe dans un objet mobile comme dans son sujet, ainsi qu'il est dit au IIIe livre du traité de Physique. Or la matière n'est pas mobile, parce qu'il faut nécessairement supposer la matière dans tout objet mis en mouvement, comme on le voit au IIIe livre du traité de la Métaphysique. Car tout ce qui est mobile est composé de différentes parties; or la matière n'a de parties que sous le rapport de la quantité; donc le sujet d'une action physique sera mobile en tant qu'existant en acte. Mais tout ce qui est mobile est mû de son mouvement propre en vertu d'une qualité inhérente à sa nature, qui est pour lui le principe passif de son mouvement, telles sont la pesanteur et la légèreté dans un mouvement local. Ces qualités renferment la vertu du principe générateur du mouvement local, dans ces êtres inférieurs. Ce qui fait qu'on donne quelquefois à ces qualités le nom de principes actifs du mouvement, en tant qu'ils sont les instruments du générateur, qui est le moteur principal des corps lourds et légers; et d'autres fois celui de principes passifs, en tant qu'effets du générateur. L'effet a la raison du principe passif, car il a lieu par l'interposition du sujet d'où il est produit. Il y a des agents qui ne produisent pas seulement les effets qui leur sont propres, mais encore leurs instruments, par exemple, le principe producteur du feu n'occasionne pas seulement son mouvement, mais il transforme en feu les matières légères qui produisent sont mouvement, en sorte que les matières légères

---

desinere potest. Sicut autem ex nihilo creatura non potest aliud producere, ita ex subtractione virtutis creatæ corrumpitur aliquid in nihilum; creatura ergo materiam causare non potest. Et quia omne agens physicum mediante instrumento corporeo agit, actio autem quæ per corpus exercetur, motus est: ideo omnis actio agentis physici in motu est, motus autem in mobili est ut in subjecto, sicut dicitur III. *Physic.* Materia autem mobilis non est, quia in omni eo quod movetur, necesse est materiam imaginari, ut dicitur II. *Metaphys.* Omne enim mobile habet partem et partem, materia autem non habet partem nisi sub quantitate. Subjectum ergo actionis physicæ erit mobile in quantum actu existens. Unumquodque vero mobile movetur motu proprio per qualitatem sibi inhærentem, quæ est sibi principium passivum sui motus, cujusmodi sunt gravitas et levitas in motu locali. His enim qualitatibus inest virtus generantis ad motum localem in istis inferioribus: inde est quod quandoque hæ qualitates dicuntur principia activa motus, in quantum sunt instrumenta generantis, quod est movens principale gravium et levium; quandoque vero passiva in quantum sunt effectus generantis. Effectus enim rationem passivi habet, quia per passionem subjecti efficitur, de quo educitur. Quædam enim agentia non solum proprios effectus causant, sed etiam simul sua instrumenta, ut generans ignem non solum causat motum ejus, sed ad motum ejus facit leve in igne: unde leve quando-

soit actives, soit passives, sont appelées le principe du mouvement. Mais ces qualités des corps mobiles ne peuvent être des qualités premières, parce qu'elles ne tiennent qu'à des conditions étrangères au mouvement d'un objet, c'est-à-dire au mouvement local, lequel ne donne pas à un objet de forme substantielle; c'est pourquoi il importe quelles y soient précédées par d'autres qualités qui sont les instruments du générateur de la forme substantielle. Car il est nécessaire que cette forme soit antérieure à son mouvement local, parce qu'il exige la quantité et différentes parties dans l'objet mobile. Mais la forme substantielle est antérieure à toute quantité; et la forme du générateur de la production de la forme est une altération, dont le terme est la destruction de la forme primitive et la possession d'une nouvelle forme; ainsi donc la décomposition de l'une est la génération de l'autre. Et puisque l'altération est une action physique, elle n'a lieu que par l'intermédiaire d'un instrument corporel, ainsi que nous l'avons dit, et cette action ne s'opère que par le mouvement. C'est pourquoi l'altération dont le terme est la génération, exige un sujet existant en acte, comme un corps mobile, lourd ou léger; or la décomposition est un mouvement, comme il est dit au Ve livre du traité de Physique. Donc comme il y a repos à la fin de toute espèce de mouvement, en rapport avec la nature de ce mouvement, par exemple, dans le mouvement local, il y a repos à l'endroit où finit le mouvement, ainsi dans le mouvement de l'action de blanchir, le repos est la blancheur qui termine l'action de blanchir; c'est pourquoi dans la fin de cette action, le repos est la production de la forme substantielle. Donc l'altération qui prive la matière de la forme primitive, exige en soi un sujet existant en acte, parce qu'elle est elle-même mouvement, ainsi qu'il a été dit. Mais elle ne l'exige pas dans son terme qui est la

---

que activum, quandoque passivum principium motus dicitur. Hæ autem qualitates mobilium non possunt esse qualitates primæ, quia solum ordinantur ad ea quæ sunt extranea rei ad motum, scilicet localem, per quem non acquiritur rei aliqua forma substantialis; et ideo necesse est aliquas qualitates præcedere in re, quæ sunt instrumenta generantis in acquisitione formæ substantialis. Hanc enim necesse est præcedere omnem motum localem ipsius, quia motus localis requirit quantitatem in mobili, et partem et partem. Forma auem substantialis omnem quantitatem præcedit; actio autem generantis in productione formæ substantialis est alteratio, cujus terminus est spoliatio materiæ a forma prioris, et inductio novæ formæ, et sic corruptio unius est generatio alterius. Quoniam ergo alteratio est actio physica, actio autem physica per instrumentum corporeum perficitur, ut dictum est, et omnis talis actio per motum exercetur: ideo alteratio cujus terminus est generatio, requirit subjectum actu existens, ut mobile grave, vel leve; alteratio autem motus est, ut dicitur V. *Physic.* Quia ergo in termino cujuslibet motus quædam quies invenitur secundum naturam ipsius motus, ut in motu locali est quies secundum locum terminans ipsum motum, in motu autem dealbationis quies est ipsa albedo terminans ipsam dealbationem, ideo in fine dealbationis quies est inductio formæ substantialis. Alteratio ergo per quam spoliatur materia priori forma, in se requirit subjectum actu existens, quia ipsa motus est, ut dictum est. In suo autem termino non requirit subjectum actu exis-

génération; d'où il suit que la génération n'exige de sujet qu'en puissance. Il n'y reste donc que cela dans la génération, que le sujet seul soit nécessaire à la chose dont il est le sujet. Puisque donc la génération n'est point un mouvement, mais un changement, comme il est dit au Ve livre du traité de Physique, celle-ci étant le terme d'une action physique, c'est-à-dire de la décomposition qui exige toujours un sujet existant en acte à cause de la nature du mouvement, la matière qui est le sujet de la génération n'est jamais sans forme; c'est pourquoi l'agent qui n'a pas besoin d'être précédé dans son action par un terme quelconque d'action, peut produire quelque chose de la matière sans qu'il y ait décomposition, ou bien du néant ou de quelque mouvement présupposé. Car son action n'étant point un mouvement, ni le terme du mouvement, un être en puissance seulement peut changer subitement sans qu'il y ait altération qui la précède, parce qu'il ne faut point de temps qui soit la mesure de l'action d'un objet naturel, à moins d'un mouvement surajouté; tellement qu'il ne seroit point nécessaire que la matière fût unie à la forme, par une intervention de la providence, à laquelle seroit soumise cette union de la forme, mais par une action physique qui ne peut s'exercer sur un être seulement en puissance, mais dans son terme, où finit le mouvement. C'est donc du terme de l'action physique qu'on peut tirer le moyen de connoître la nature de la matière, comme le fait Aristote dans le Ier livre de son traité de Physique.

---

tens, terminus autem ejus est generatio, unde generatio non requirit subjectum nisi in potentia tantum. Hoc autem solum manet in generatione, quia subjectum necessario manet cum eo cujus est subjectum. Quoniam ergo generatio non est motus, sed mutatio, ut dicitur V. *Physic.*, cum generatio sit terminus actionis physicæ, scilicet alterationis, quæ propter naturam motus requirit semper subjectum actu existens, materia quæ est subjectum generationis, nunquam est sine forma; ideo agens in cujus actione non oportet præcedere aliquem terminum actionis, potest ex materia aliquid educere sine alteratione aliqua, sive ex nihilo, sive aliquo motu præsupposito. Actio namque sua cum non sit motus, neque terminus motus, ens in potentia tantum transmutare potest subito sine ulla alteratione præcedente, quia tempus non requiritur, quod mensuret actionem rei naturalis, nisi propter motum adjunctum : unde non foret necessarium materiam uniri formæ per actionem divinam, cui subjiceretur forma unita, sed per actionem physicam, quæ non attingit ens in potentia tantum, sed in suo termino ubi cessat motus. Ex termino ergo actionis physicæ sumi potest via ad naturam materiæ inquirendam, sicut facit Philosophus in I. *Physic.*

CHAPITRE II.

De quelle manière la matière est connue par le changement des formes; et comment la matière est le principe de l'individuation.

Nous devons donc considérer attentivement qu'il y a deux termes de l'action physique; savoir, un premier et un second. Le premier est la génération, qui est le terme de l'altération physique. Le second est la forme, qui est la fin de la génération, bien que la forme ne soit pas toujours le produit de la génération, laquelle forme est la fin de la génération, comme on le voit pour l'ame de l'homme, qui n'est point le résultat de l'action d'un agent physique. En sorte que le premier terme de l'action physique dans la génération de l'homme est une condition suffisante pour l'adjonction de l'ame. Aristote donne le nom de génération, dans le second livre de son traité de Physique, parce que l'homme et le soleil engendrent l'homme. Mais la génération proprement dite a lieu, quand la forme est unie au sujet qui est produit de la nature du générateur, ce qui arrive quand le principe d'action n'excède point le mode d'action sous aucun rapport, ainsi qu'il en est de toutes les formes imprimées dans la matière. Car ces formes ne sont point un principe d'action, par quelque chose d'inhérent à elles-mêmes, comme s'il y avoit quelque chose en elles, qui ne fût point uni à la matière, et autre chose qui y fût comme plongé; mais elles sont parfaitement le principe d'action des objets dont elles sont la forme; et c'est en vertu de cette action, qu'il est produit un objet ressemblant à ces choses, en genre et en espèce. Mais l'ame de l'homme excède le mode de son action et de sa génération, parce que l'ame de l'homme n'est pas une forme entièrement perdue dans la matière. Car la puissance génératrice de l'homme n'est pas toute la vertu de

---

CAPUT II.

Qualiter per mutationem formarum devenitur in cognitionem materiæ, et secundum quam rationem materia est principium individuationis.

Considerandum est ergo, quod terminus actionis physicæ est duplex, scilicet primus et secundus. Primus est generatio, quæ est terminus alterationis physicæ. Secundus vero est forma, quæ est finis generationis, licet non semper vi generationis inducatur forma, quæ est finis generationis, sicut patet de anima humana, quæ non introducitur per agens physicum: unde primus terminus actionis physicæ in generatione humana, est dispositio sufficiens ad introductionem animæ, quæ a Philosopho dicitur generatio in II. *Physic.*, quia homo generat hominem, et sol. Prope vero generatio est quando forma ex natura generantis generato adjungitur, quod fit quando principium actionis non excedit modum agendi in nulla sua virtute, sicut patet de omnibus formis materiæ immersis. Tales enim formæ non secundum aliquid sui sunt principium agendi, quasi aliquid sui sit non immersum materiæ, aliquid vero immersum, sed omnino sunt principium actionis rerum quarum sunt forma; ideo ex vi actionis fit aliquid simile in specie in genere talium rerum. Sed anima hominis excedit modum actionis suæ et generationis, quia anima hominis non est forma materiæ penitus immersa. Generativa enim potentia hominis non est tota virtus animæ

l'ame humaine, mais seulement une partie qui ne dépasse point les conditions de la matière; et c'est pour cette raison que, dans la génération de l'homme, on ne reproduit point le même sujet en espèce en vertu de la génération, comme dans les autres générations. Car quelque disposée que la matière soit naturellement pour l'ame humaine, Dieu pouvoit cependant l'empêcher de la créer. On peut donc comprendre quelle est la nature de la matière par la génération, qui est le premier terme de l'action physique. En effet, puisqu'il n'est pas besoin dans l'action physique d'un sujet en acte, excepté pour le mouvement, ainsi que nous l'avons dit de l'altération, et qu'il faut que le sujet soit dans tout le mouvement, il s'ensuit nécessairement, qu'il faut que le sujet soit en acte, tant qu'il y a altération et mouvement. Mais quand cesse le mouvement de décomposition, l'actualité du sujet cesse également. Or, elle subsiste dans son terme, qui est la génération; d'où il suit que toute l'actualité du sujet décomposé cesse dans la génération. Il n'y reste donc que l'être en puissance. Or, l'être en puissance est la seule matière; ce qui fait que la matière seule est le sujet de la génération. Puisque donc la matière est un obstacle à sa connoissance, et qu'une chose n'est connue qu'autant qu'elle est en acte, comme il est dit au IXe livre de la Métaphysique, la matière ne peut être connue que dans ses rapports avec la forme, ainsi que le dit Aristote au premier livre de son traité de Physique; il faut d'abord commencer par connoître la forme, et chercher à son aide la nature de la matière : car la forme est le terme de l'action physique, ainsi que nous l'avons dit. Il faut savoir que, dans le terme de tout mouvement, il n'y a rien qui ne soit occupé par le mouvement, comme dans le terme du mouvement local, il n'y a rien dans l'espace occupé par où commence le mouvement local, ainsi que dans le terme de

---

humanæ, sed una pars ejus quæ conditiones materiæ non excedit; et ideo in generatione hominis non attingitur ad idem specie ex vi generationis sicut in aliis. Quantumcumque enim materia secundum naturam disponatur ad animam humanam, Deus tamen posset eam non creare. Ex generatione ergo quæ est primus terminus actionis physicæ, accipi potest quæ sit natura materiæ. Cum enim non requiratur aliquod subjectum actu in actione physica nisi propter motum, sicut de alteratione dictum est, et subjectum necesse sit manere in toto motu, sequitur necessario quod quamdiu est aliquid de natura alterationis et motus, subjectum esset in actu. Cum vero motus alterationis deficit, deficit subjecti actualitas; hæc autem est in ejus termino, qui est generatio, unde in generatione necessario tota actualitas subjecti alterati peribit. Solum ergo ens in potentia manet in generatione. Ens autem in potentia est materia solum, et ideo materia nuda est subjectum generationis. Cum ergo materia impediat cognitionem, et unumquodque non cognoscatur nisi secundum quod est actu, ut dicitur IX. *Metaphys.*, ideo materia non est scibilis nisi in ordine ad formam, ut dicit Philosophus I. *Physic.*, ideo formam per prius oportet cognoscere, et per eam requirere naturam materiæ; forma enim est terminus actionis physicæ, ut dictum est. Sciendum est ergo quod in termino cujuslibet motus nihil est in isto quod per motum derelinquitur, sicut in termino motus localis nihil est de loco a quo incipit motus localis, et in termino dealbationis nihil est de nigro a quo incipit

l'action de blanchir, il n'y a aucun point noir par où cette action commence. Puisque donc l'altération de l'acte de la forme substantielle et son composé sont altérés par la décomposition de la matière, afin de lui enlever à elle-même tout acte qu'elle avoit précédemment, ainsi que nous l'avons dit, son terme sera nécessairement privé de son premier acte. Car ce qui est le premier dans la constitution d'un objet, est le dernier dans sa décomposition; et c'est là l'acte de la forme substantielle. Donc la matière est ce qu'abandonne la forme substantielle, parce que l'action de la créature ne nous réduit point au néant, comme nous l'avons dit. Ainsi donc on peut connoître la matière par la forme.

CHAPITRE III.

Il y a trois espèces de formes.

Nous devons remarquer qu'il y a trois espèces de formes. Il y en a une qui est son être à elle-même et qui n'est point reçue dans un sujet préexistant et qui ne se communique pas à un être postérieur. Cette forme est Dieu; c'est pour cette raison que lui seul est absolument infini. Il y en a d'autres qui, pour n'être pas appliquées à la matière, ne sont pas néanmoins leur être propre, puisqu'elles reçoivent une composition d'essence et d'être; ce qui fait que, d'un côté, elles sont finies, et infinies de l'autre. Elles sont finies par rapport à leur être, bornées par en haut, mais non par en bas, puisqu'elles ne sont point appliquées à un être inférieur. C'est la pensée du commentateur, dans le traité des Causes. D'autres sont finies de toutes parts, tenant leur être d'un autre qui est commun à toute créature, et qui sont pourtant reçues dans une matière. Il y a cependant entre elles une grande différence, parce qu'elles sont d'autant moins confondues avec

---

dealbatio. Cum ergo alteratio ab actu formæ substantialis incipiat, et ipsum compositum alteretur alteratione materiæ ad denudandam ipsam ab omni actu quem prius habebat, ut dictum est, in termino ejus necessario denudabitur ab actu primo quem habebat. Primum enim in constitutione est ultimum in resolutione : hoc autem est actus formæ substantialis. Quod ergo manet derelictum a forma substantiali, hoc est materia, quia per actionem creaturæ non devenimus in nihil, ut dictum est. Sic ergo per formam cognoscibilis est materia.

CAPUT III.

Quod tria sunt genera formarum.

Sciendum autem quod tria sunt genera formarum. Quædam enim est forma quæ est ipsum suum esse, et non recipitur ab aliquo priori, nec communicatur alicui posteriori, et talis forma est Deus; et ideo ipse solus est infinitus absolute. Aliæ vero sunt formæ, quæ licet non sint receptæ in materia, tamen non sunt ipsum suum esse, cum in eis cadat compositio essentiæ et esse; et ideo ex una parte sunt finitæ, et ex alia infinitæ. Finiuntur enim secundum suum esse sursum terminatum ab alio, sed non deorsum, cum non recipiantur in aliquo inferiori; et hæc est doctrina commentatoris in libro *De Causis*. Aliæ autem sunt formæ quæ undique sunt finitæ, quæ et esse aliunde habent, quod est commune omni creaturæ, et nihilominus recipiuntur in aliqua materia, inter quas tamen est magna differentia, quia quanto minus in materia immerguntur, tanto minus finiuntur; et ideo anima humana quæ-

la matière; et de cette façon l'ame humaine est tout en quelque sorte, comme il est écrit dans le troisième livre du traité de l'Ame. Celle en effet qui n'est pas confondue avec la matière, ainsi que les autres formes, garde une espèce d'infinité. C'est ce qui fait que l'intellect s'applique à un grand nombre de sujets et les sens à un petit nombre. Cette plus grande extension de sa puissance ne fait point qu'il s'étend à plusieurs objets, mais il demeure uni dans son application à un plus grand nombre de sujets intelligibles, que le sens qui ne s'applique qu'à un petit nombre d'objets sensibles, et cela, par l'effet d'une plus grande unité du moyen par lequel elle arrive à la connoissance, qui a plus d'unité que le milieu à l'aide duquel les sens arrivent à la connoissance de leur objet. Ce qui nous prouve donc, d'une manière évidente, que les formes prises en elles-mêmes sont unies et non séparées. Et comme elles sont reçues dans la matière et confondues avec elle, elles sont sujettes à division dans la nature de leur être; et de même que l'espèce suit la forme, il n'y a point de différence de suppôts dans les formes séparées de la matière, ou de multiplicité dans la même espèce ou dans la raison formelle, chaque suppôt réunit en lui toute son espèce. Mais dans les formes reçues dans la matière, on trouve une seule espèce dans plusieurs suppôts : ceci ne vient point de la nature de la matière prise en général, puisque la matière suit la nature de l'espèce des objets matériels, et de l'application de la forme à la matière, en tant que premier sujet. Car puisque le sujet d'une espèce ou une partie du sujet est une substance qui reçoit le nom d'individu, ce qui a la raison du premier sujet est la cause de l'individuation et de la division de l'espèce dans les suppôts. Or, le premier sujet qui ne peut être reçu dans un autre ainsi que les formes séparées, par là même qu'elles ne peuvent être reçues dans un autre,

---

dammodo est omnia, ut dicitur III. *De anima*. Eo enim quod non immergitur materiæ sicut aliæ formæ, remanet in ea quædam infinitas. Unde intellectus ad plura se extendit, sensus vero ad pauciora; nec propter hanc majorem ejus extensionem spargitur ad multa, sed magis unitus remanet in acceptione plurium intelligibilium quam sensus in paucis sensibilibus, et hoc est propter unitatem majorem medii, per quod ipsa cognoscit, quod est magis unum quam medium, quo perficitur sensus cognitio. Ex his ergo constat et manifestum est quod formæ in se acceptæ unitæ sunt, et non dispersæ. Cum vero in materia recipiuntur et ei immerguntur, patiuntur divisionem in sui natura, et ideo cum species formam sequatur, in formis separatis a materia non est differentia suppositorum, vel multitudo in eadem specie seu ratione formali, sed quodlibet suppositum unite colligit in se totam suam speciem. In formis vero in materia receptis una species reperitur in multis suppositis; sed hoc non est a natura materiæ qualitercumque acceptæ, cum materia sit de natura specierum in rebus materialibus, sed hoc est per receptionem formæ in materia secundum quod est subjectum primum. Cum enim subjectum in aliqua specie, seu aliqua pars subjectiva sit prima substantia quæ individuum dicitur, illud quod tenet rationem primi subjecti, est causa individuationis et divisionis speciei in suppositis. Primum autem subjectum est quod in alio recipi non potest, et ideo formæ separatæ, eo ipso quod in alio recipi non possunt, habent rationem primi subjecti, et ideo seipsis in-

ont la raison du premier sujet et l'individualisent d'elles-mêmes. Et comme elles n'ont rien autre que la forme, elle y est selon la raison de la forme; et puisqu'elles ont le même suppôt et la forme, lequel est cause qu'elles s'individualisent par elles-mêmes, en tant qu'elles ont la raison du premier sujet pour multiplier les suppôts, la forme est multipliée en elles selon la raison de la forme en elle-même, et non par un autre sujet, puisqu'elles ne sont pas reçues dans un autre. Or, cette multiplication multiplie l'espèce, en sorte qu'elles renferment autant d'espèces qu'il y a d'individus. Mais dans les autres formes qui en renferment plusieurs, parce qu'elles sont reçues dans un autre objet qui a la raison du premier sujet et non celle de la forme, la même forme reste dans les différents suppôts. Ce récipient est la matière, non pas prise en général, ainsi que nous l'avons dit, puisqu'elle tire son origine de l'intellect de l'espèce philosophique, mais en tant qu'elle a la raison du premier sujet, son caractère distinctif est d'être sous certaines dimensions, qui le font tomber sous les sens *hic et nunc*. Il n'est point nécessaire d'une dimension indéterminée de la matière, pour opérer cette division de la forme; car la matière est le principe de l'individuation comme il est le premier sujet, ainsi qu'il a été dit, et seulement ainsi. Car tant qu'il y a un objet susceptible d'être encore reçu, on ne peut reconnoître le dernier qui n'en est pas susceptible : que s'il y a des dimensions indéfinies, on les trouvera nécessairement dans la matière comme dans leur sujet. Or, la matière avec ses trois dimensions, n'est pas le premier sujet, mais en elle-même et prise dans sa nature dans le sens qui fait qu'elle n'appartient pas à la nature de l'espèce, mais en tant qu'elle est reçue par l'intellect, à qui il est donné de percevoir la détermination ou l'intention de l'espèce. Puisque donc la forme est reçue dans la matière, toutes les

---

dividuantur. Et cum in ipsis non sit nisi forma, est in eis forma secundum rationem formæ, et ideo cum in eis sit idem suppositum et forma ex quo seipsis individuantur, in quantum habent rationem primi subjecti ad multiplicationem suppositorum, multiplicatur in eis forma secundum rationem formæ secundum se, et non per aliud, quia non recipiuntur in alio. Omnis enim talis multiplicatio multiplicat speciem, et ideo in eis tot sunt species, quot sunt individua. In aliis vero formis ubi est multitudo formæ per receptionem in alio quod habet rationem primi subjecti, et non secundum rationem formæ, manet eadem species in diversis suppositis. Hoc autem recipiens est materia non qualitercumque accepta, ut dictum est, cum ipsa sit de intellectu philosophicæ speciei, sed secundum quod habet rationem primi subjecti, et signatio ejus est esse sub certis dimensionibus, quæ faciunt esse hic et nunc ad sensum demonstrabile. Ad hanc igitur divisionem formæ non requiritur in materia dimensio aliqua interminata. Materia enim est principium individuationis, ut est primum subjectum, ut dictum est, et solum sic. Quamdiu enim manet aliquid ulterius receptibile, non invenitur ultimum quod in nullo natum est recipi; si autem sint dimensiones interminatæ, necessario erunt in materia, ut in subjecto. Materia autem cum tribus dimensionibus non est primum subjectum, sed secundum se et in natura sua, per quem modum non pertinet ad naturam speciei, sed prout est in acceptione intellectus, cujus est determinationem, seu intentionem speciei percipere. Cum ergo forma recipitur in materia circumscriptis omnibus per intellec-

dimensions étant circonscrites par l'intellect, il y a alors quelque chose qui est dans le genre de l'espèce; le dernier ayant la raison parfaite de l'individu dans la substance : mais sa démonstration immédiate est impossible en dehors de dimensions fixes et déterminées qu'il est nécessaire d'avoir, parce que la forme est reçue dans la matière, ce qui est impossible sans le corps de la substance dont la forme propre est les dimensions elles-mêmes. Aussi dit-on que la matière, sous certaines dimensions, est la cause de l'individuation, non en ce sens qu'elles produisent l'individu, puisque l'accident ne peut être la cause de son sujet, mais parce qu'elles servent à la manifestation immédiate de l'individu, comme un signe particulier et inséparable de l'individu.

CHAPITRE IV.

Sur quoi se fonde l'opinion du commentateur sur les dimensions indeterminées. Réfutation de cette opinion.

Ce que nous venons de dire prouve clairement l'erreur d'Averrhoës, dans son ouvrage sur la Substance de l'Univers, où il soutient que les dimensions indéterminées sont préexistantes à la matière, et cela nécessairement pour la production des formes substantielles; sa preuve principale repose sur la division, parce que plusieurs formes différentes ne peuvent s'appliquer à une même partie de matière, et que celle-ci n'a diverses parties que par la quantité. On peut comprendre une quantité ayant un terme, à moins qu'elle n'ait été précédée par une forme substantielle; c'est pourquoi il avance que le Philosophe admet que des dimensions indéfinies sont nécessaires pour la constitution des êtres naturels, qu'elles préexistent dans l'essence de la matière et qu'elles ont leur terme dans l'adjonction de la forme sub-

---

tum dimensionibus, fit aliquid existens in genere substantiæ, et ultimum completam habens rationem individui in substantia; sed non fit hic, et nunc demonstrabile sine dimensionibus determinatis, et certis, quas habere necesse est, eo quod forma recipitur in materia, cum impossibile sit eam recipi in materia, quin constituatur corpus substantiæ, sub cujus propria figura sunt dimensiones ipsæ; et ideo dicitur quod materia sub certis dimensionibus est causa individuationis, non quod dimensiones causet individuum, cum accidens non causet suum subjectum, sed quia per dimensiones certas demonstratur individuum hic et nunc, sicut per signum proprium individui et inseparabile.

CAPUT IV.

In quo ponitur opinio commentatoris de dimensionibus interminatis, et reprobatur.

Ex dictis ergo patet, quod Averrhoes erravit in libro *De subst. orbis,* ponendo dimensiones interminatas præesse in materia, et hoc necessario ad productionem formarum substantialium; cujus ratio potissima est de divisione, quia diversæ formæ non possunt recipi in eadem parte materiæ, nec materia habet partem et partem nisi per quantitatem, potest quantitas terminata intelligi, nisi præcesserit forma substantialis; ideo dicit Philosophum posuisse dimensiones interminatas necessarias ad constitutionem rerum naturalium, et has præexistere in essentia materiæ, quæ in adventu formæ substantialis terminantur.

stantielle. Mais il dit que l'essence de la matière ne peut être dépouillée de ces dimensions, autrement un corps ne seroit pas formé d'un corps, les dimensions n'appelleroient point d'autres dimensions, ce qu'il regarde cependant comme possible. Mais s'il y a une forme qui ne soit pas scindée par la réception de la matière, comme la forme du ciel, il n'est point nécessaire d'admettre de semblables dimensions; voilà pourquoi on dit qu'Avicenne s'est trompé, non parce qu'il les a admises, mais parce qu'il a soutenu que le premier principe inhérent à la matière, est la forme substantielle. Le commentateur fait ressortir plusieurs inconvénients qui sont la conséquence de l'opinion d'Avicenne, par exemple, que, de cette façon, la forme ne seroit pas divisée par la matière, et que celle-ci n'en recevroit qu'une, qui seroit immuable. Telle est l'opinion d'Averrhoës sur les dimensions indéfinies, qu'il est nécessaire de réfuter, afin de pouvoir découvrir le vrai mode de génération des créatures. Nous prouverons en dernier lieu qu'il est impossible et déraisonnable d'admettre des dimensions indéfinies : de cette manière nous croirons pouvoir atteindre notre but.

Il raisonne ainsi : ces dimensions, qui sont essentiellement des quantités, malgré qu'elles n'appartiennent point à un ordre de quantité, où bien dérivent de la puissance de la matière qui lui est soumise, ou non. Si elles sont déduites de la puissance de la matière, elles ne subsistoient dans la matière qu'à l'état de puissance, par un certain mode de déduction de la matière; donc la matière peut être privée de ces dimensions, ce que nie Averrhoës. Ensuite, ce qui est tiré de la puissance de la matière, l'est par la transformation de la matière : or ceci ne peut se faire que par le passage de la puissance de la matière en acte de forme substantielle. D'où il suit que ces dimensions doivent suivre toutes les formes substantielles de la ma-

---

Essentiam vero materiæ dicit spoliari non posse his dimensionibus, aliter non fieret de corpore corpus et de dimensionibus dimensiones, quod ipse pro convenienti habet. Si vero est aliqua forma quæ non dividitur per materiæ receptionem, sicut forma cœli, non est necesse ponere tales dimensiones, et ideo dicit Avicennam erasse, quia non posuit tales dimensiones, sed voluit primum quod inest materiæ esse formam substantialem, et ideo multa inconvenientia sequuntur ex dictis Avicennæ secundum commentarium, quia sic non divideretur forma per materiam, nec reciperetur in materia nisi forma una tantum, et illa duraret in ea perpetuo. Hæc est opinio Averrhois de dimensionibus interminatis, contra quam rationes ponere necesse est, ut verus modus generationis rerum inveniatur. Posterius vero quomodo impossibile et inconveniens est ponere dimensiones interminatas, ostendetur; sic enim credimus intentionem nostram posse impleri.

Arguitur itaque sic. Prædictæ dimensiones quæ essentialiter quantitates sunt, etsi non actu ad genus quantitatis pertineant, aut sunt eductæ de potentia materiæ ei subjectæ, aut non. Si sunt actæ de potentia materiæ, ergo prius ibi non erant in materia, nisi in potentia materiæ per modum aliquorum quæ de potentia materiæ educuntur. Spoliari ergo potest materia talibus dimensionibus, cujus contrarium ipse dicit. Et iterum quod deducitur de potentia materiæ, educitur per transmutationem materiæ; non autem est transmutatio in materia nisi transeundo de potentia materiæ in actum formæ substantialis. Oportet igitur tales dimensiones

tière. Mais toutes les dimensions qui sont le produit de la forme ont le même terme que la forme à laquelle elles sont soumises. Que si elles ne dérivent point de la puissance de la matière, elles ne seront point seulement les deux principes constitutifs des êtres naturels, c'est-à-dire la forme et la matière; mais elles en formeront un troisième, savoir, ces mêmes dimensions. Car tout ce qui subsiste en soi et ne dérive pas d'un autre, est essentiellement principe, comme on le voit au premier livre du traité de Physique d'Aristote. Et de plus, les accidents ont quelques principes déduits des principes de la substance, c'est-à-dire, ces dimensions, que le commentateur revendique en faveur de son système, en disant que les dimensions déterminées se tirent des dimensions indéterminées. En outre, ces dimensions indéfinies séparent d'elles les parties de la matière ou bien les confondent avec elles-mêmes. Si elles les séparent, comme toute différence se fait par un acte, la matière auroit des parties distinctes en acte et non d'une forme substantielle. Au contraire, si elles ne les distinguent qu'en puissance, il ne sert de rien de les placer dans la matière, parce que la matière informe a une puissance pour différencier les parties, faculté qu'elle acquiert par l'adjonction de la forme, ce qui est alors un tout composé de différentes parties. Enfin, on conçoit l'essence de l'être dans les substances, avant leur existence, comme le récipient doit naturellement exister avant le contenu : mais comme les accidents n'ont point l'être par eux-mêmes, mais par réception dans leurs sujets dans lesquels ils existent, l'être qu'ils ont dans leurs sujets doit naturellement être antérieur à l'essence qu'ils ont, eu égard à leur genre. Il est donc impossible de concevoir l'essence des dimensions de la matière en dehors de leur être, qui est le premier de tous les actes. On ne peut donc concevoir les dimensions de la

---

sequi inductionem alicujus formæ substantialis in materia, sed omnes dimensiones quæ sequuntur formam sunt terminatæ secundum eumdem. Igitur non erunt dimensiones interminatæ eductæ de potentia materiæ. Si vero non sunt eductæ de potentia materiæ, non erunt tantum duo principia in constitutione rerum naturalium materia scilicet et forma, sed etiam tertium, scilicet dimensiones prædictæ. Omne enim quod manet, et non fit ex aliquo, necesse est esse principium, ut dicitur I. *Phys.* Et iterum, accidentia habent aliqua alia principia a principiis substantiæ, scilicet dimensiones prædictas, quod ipse commentator habet pro se, dicens dimensiones terminatas fieri ex interminatis. Præterea, illæ dimensiones interminatæ aut distinguunt partes materiæ ab invicem, aut non. Si distinguunt, cum omnis distinctio sit ab aliquo actu, materia haberet distinctas partes actu et non ab aliqua forma substantiali, quod est impossibile, cum materia non habeat esse nisi a forma substantiali. Si vero non distinguunt nisi in potentia, ad nihil ponuntur in materia, quia in materia nuda est potentia ad distinctionem partium quam acquirit introducta forma, quod est totum compositum ex diversis partibus. Præterea, in substantiis prius est intelligere essentias rerum, quam esse earum, sicut recipiens prius est recepto naturaliter; sed cum accidentia non habeant esse in suis essentiis, sed per eorum receptionem in suis subjectis, in quibus habent esse, naturaliter prius est esse quod habent in suis subjectis, quam essentia in consideratione sui generis, impossibile est ergo dimensionum essentias intelligere in materia sine esse; esse autem

matière sans acte. Nous ajouterons encore, que les dimensions indéterminées et la matière ne produisent qu'un même objet ou non. Si cet objet n'est qu'un, il l'est par lui-même, ou par accident : ce n'est point en lui-même, parce qu'il seroit un par l'accident et le sujet, ce qui est contre Aristote. Si c'est par accident, cela est impossible à admettre, puisque tout accident pouvant être réduit à lui-même, il faut quelque chose de préexistant, par quoi il soit un en soi : ce qui ne peut être qu'un composé de matière et de forme substantielle. Il faut donc qu'une forme substantielle existe avant toute espèce de dimensions. Si au contraire la matière et ces dimensions indéfinies ne forment point un seul objet, l'être de l'accident existera simultanément avec celui auquel il est uni, ce qui est impossible, à moins qu'ils ne soient deux principes séparés. La matière n'aura donc point de dimensions indéterminées avant la forme substantielle. Nous devons dire aussi, que tout ce qui appartient à un genre, ou est contenu dans ce genre, comme espèce, genre, ou individu, toute espèce étant définie ou déterminée par rapport à son genre, comme l'individu relativement à son espèce; mais ils ne sont pas contenus dans le genre de la quantité, comme le principe dans le genre de son dérivé, car le principe des dimensions n'est pas une dimension. En effet, la première dimension est la ligne, dont le principe est le point, qui n'a point de dimensions, puisqu'il n'est pas composé de parties. Ainsi donc, puisqu'il y a des principes de toutes les dimensions déterminées qui sont indivisibles, on ne peut admettre de dimensions indéterminées, dans la matière, comme les principes de dimensions déterminées, lesquelles ne peuvent être ramenées au genre de quantité,

---

est primum omnium actuum; ergo sine actu non est intelligere dimensiones in materia. Præterea, aut fit unum ex dimensionibus interminatis, et ex materia, aut non. Si fit unum, aut per se, aut per accidens; non per se, quia tunc ex subjecto et accidente fieret unum per se, quod est contra Philosophum. Si per accidens, cum omne per accidens ad per se habeat reduci, ergo oportet præexistere aliqua, ex quibus fiat unum per se; hoc autem non est nisi compositum ex materia et forma substantiali, necessario ergo præexistit forma substantialis quibuscumque dimensionibus. Si non fiat unum ex materia et talibus dimensionibus, tunc esse accidentis connumerabitur illi in quo est, quod est impossibile, nisi essent duo distincta ab invicem. Non ergo erunt dimensiones interminatæ in materia ante formam substantialem. Præterea, omne quod pertinet ad genus aliquod, aut est contentum in illo genere, ut species, vel genus, vel individuum; vel est reducibile in illud genus, ut principium reducitur ad genus principiati, et privatio ad genus sui habitus, et pars ad genus sui totius. Prædictæ autem dimensiones non sunt in genere quantitatis, ut species vel individuum, cum omnis species sit denominata seu determinata respectu sui generis, et individuum respectu speciei; nec sunt in genere quantitatis, ut principium est in genere sui principiati, principium enim dimensionum non est dimensio; prima enim dimensio est linea, cujus principium est punctus, qui omni dimensione caret, cum partem et partem non habeat. Cum ergo quædam indivisibilia sint principia omnium dimensionum terminatarum, impossibile est ponere dimensiones interminatas in materia, ut principia dimensionum terminatarum, nec sunt reducibiles in genere quantitatis, ut privationes non habent essentias: illæ autem dimensiones

puisque les privations n'ont pas d'être ; bien qu'on donne pourtant le nom d'être à ces dimensions, elles ne peuvent y être ramenées comme les parties à leur entier. Car le nombre entier a des parties déterminées par certaines dimensions, tandis que les quantités indéfinies ne sont pas des parties d'une quantité déterminée. En outre, il est possible de définir ce qui a une essence, malgré que ce ne soit point l'être, parce qu'une définition indique l'essence d'un objet; mais on ne peut point définir l'accident autrement que par son sujet dans lequel il reçoit l'être, parce que son être ne suit pas son essence dans son genre propre. On ne peut donc admettre l'essence d'un accident en dehors de l'être de son sujet : et comme la matière n'existe pas sans la forme, il est impossible d'admettre des dimensions dans la matière, sans une forme substantielle. Puis enfin, ce qui est indéfini ne détermine aucun nombre dans la quantité; mais dans tout objet naturel il y a une certitude de quantité, en deçà et au delà de laquelle toute application d'examen matériel est impossible, selon Aristote, 2e livre du traité de l'Ame. Aussi le Philosophe n'entend-il point parler de la matière, quand il admet des êtres au-dessous des plus petites substances organisées, comme on le voit dans le premier livre de son traité de Physique, mais seulement par métaphore et au point de vue spéculatif, parce que parlant ainsi, il n'a en vue que la forme matérielle et physique, qui est toujours déterminée. L'idée des dimensions indéterminées n'est donc pas appliquable à l'ordre naturel. Le commentateur prétend néanmoins qu'Aristote les y a trouvées, mais à tort et parce qu'il ne fait point réflexion que le Philosophe considère la question mathématiquement, et la pousse jusqu'au terme qui excède l'espèce; en effet l'ordre physique n'admet pas et ne renferme point les dimensions indéterminées.

Nous dirons encore, d'après Aristote dans son premier livre du traité

---

essentiæ quædam dicuntur, non reducuntur etiam sicut partes ad totum. Totum enim in quantitate habet partes determinatas per certas dimensiones, quantitates autem interminatæ non sunt partes alicujus quantitatis terminatæ. Præterea, quod habet essentiam diffiniri potest, et si esse non habeat, quia diffinitio indicat essentiam rei; sed in accidentibus impossibile est diffinitionem assignare nisi per subjectum in quo esse habent, quia esse eorum non sequitur eorum essentias in proprio genere. Impossibile est ergo ponere essentias accidentium sine esse sui subjecti, materia autem non habet esse sine forma. Impossibile est ergo ponere dimensiones in materia sine forma substantiali. Præterea, interminatum aufert certitudinem a quantitate; sed in qualibet re naturali est certitudo quantitatis posita, ultra quam et citra quam non extenditur consideratio physica secundum Philosophum II. *De anima*. Unde nec de materia loquitur Philosophus, cum accipitur aliquid citra minimam carnem, ut patet I. *Phys*. Sed est tantum metaphorica sive intelligibilis, quia cum de ea loquitur Philosophus, accipit eam in ordine ad formam physicam, quæ est semper terminata. De dimensionibus ergo interminatis nihil ad naturalem spectat. Ipse tamen commentator dicit Philosophum eas invenisse, non considerans quod Philosophus extendit considerationem suam usque ad mathematicam tanquam ad terminum non sui generis, unde dimensio interminata excluditur a consideratione physica, et non includitur in ea. Præterea, secundum Philosophum I *Phys*.

de Physique : quand un homme est engendré, il est nécessairement engendré un homme animal, non d'un certain animal; mais si un animal étoit engendré simplement, il le seroit nécessairement de ce qui ne seroit point simplement animal. Cette raison suffit, à elle seule, à prouver que Dieu en tant que cause absolue de l'être, a tout créé de rien, lequel sera nécessairement de non-être simplement, ce qui n'est rien absolument. Or donc, comme les simples dimensions sont définies et parfaites, elles dériveront des non dimensions simplement, ce qui n'a point d'existence avant les dimensions : le commentateur ne veut pas admettre cette proposition. En outre, le principe de toutes les dimensions est le point : en sorte que le point est le point de départ de toutes les définitions de la ligne, laquelle est la première dimension. Car les deux extrémités de la ligne sont deux points, comme dit Euclides. Or, on ne peut admettre une chose et nier son principe; donc on ne peut admettre la ligne sans le point. Mais il n'est point indéterminé, puisqu'au contraire il est le terme de toutes les autres dimensions. Donc il n'est point indéterminé et il ne peut pas l'être. Enfin, comme une dimension indéfinie est déterminée par l'introduction de la forme, elle se trouve ou dans la matière, comme dans son sujet, ou dans le composé de la matière. Or, il est impossible de la placer dans la matière, car il n'y a rien de plus intimement uni à la matière que la forme substantielle; et cette dimension ne seroit pas davantage la mesure de son composé, mais seulement de la matière; car la quantité seule est la mesure de son sujet; ce qui est faux. Elle ne sera point non plus dans le composé, car l'indéfini et le défini ne changeant pas l'essence des dimensions, il faudroit que le même accident passât en

---

si generatur homo, de necessitate generatur homo animal ex non hoc animali, et non ex non animali simpliciter; sed si generaretur animal simpliciter, de necessitate generaretur ex non animali simpliciter. Et hæc est sufficiens ratio ad ostendendum res a Deo esse productas ex nihilo, cum sit causa entis absolute, quod necessario erit ex non ente simpliciter, hoc autem est nihil. Cum ergo dimensiones simpliciter sint dimensiones terminatæ et perfectæ, necessario erunt ex non dimensionibus simpliciter; hoc autem est nihil ante dimensiones, et hoc ipse commentator pro inconvenienti habet. Præterea, principium omnium dimensionum est punctus, unde in diffinitione lineæ, quæ est prima dimensio, punctus ponitur. Linea enim est cujus extrema sunt duo puncta, ut dicit Euclides; impossibile est autem ponere rem aliquam, et non rei principium, impossibile est igitur lineam sine puncto poni. Punctus autem sicut est principium lineæ, sic est ejus terminus, ut patet per diffinitionem lineæ. Impossibile est ergo dimensionem interminatam ponere, cum nulla possit esse sine puncto. Punctus autem interminatus non est, cum ipse sit terminus aliarum dimensionum. Ergo interminatus non est nec esse potest. Præterea, cum dimensio interminata fiat terminata per introductionem formæ, ipsa autem dimensio interminata aut est in materia sicut in subjecto aut in composito; sed in materia non potest poni, cum nihil sit immediatius materiæ, quam forma substantialis, nec iterum foret hæc dimensio mensura ipsius compositi, sed materiæ tantum, quantitas enim solum est mensura sui subjecti, et hoc est falsum; nec erit in ipso composito, quia cum terminatum et interminatum non varient essentiam dimensionum, idem accidens per essentiam mutaretur de subjecto in subjectum; aliud

essence, d'un sujet à un autre sujet : car il existe une immense différence entre la matière informe et son composé. Il est donc évident, d'après tout ce que nous venons de dire, qu'on ne peut pas admettre de dimensions indéterminées dans la matière, ni leur antériorité à toute forme substantielle, qu'au point de vue spéculatif, ainsi que le disent les mathématiciens. Nous traiterons plus tard cette question.

CHAPITRE V.

De quelle manière les êtres naturels sont produits de la matière, par une génération physique, et du mode de constitution d'un être quelconque.

Nous avons à examiner maintenant le mode de formation d'un être. Nous observerons d'abord qu'il n'y a absolument rien de commun entre l'absence de la forme et la forme elle-même, que la matière informe, parce que le terme de l'action physique, c'est-à-dire la génération, s'applique à l'essence informe de la matière, puisqu'elle n'a d'autre accident que son sujet. Or, le sujet d'une modification est un être composé, par le fait, de diverses parties, parce qu'une modification est un mouvement qui exige plusieurs parties, pour exercer son action. Car nous entendons parler de cette modification, qui soustrait toujours quelque chose de l'objet modifié, et dont le terme est la génération. Il est impossible, en effet, que la matière ait en soi différentes parties, parce que la diversité des parties est le propre d'un composé, qui consiste en diverses parties. Tellement que, de même que la matière est en puissance à la forme, dont l'application est la génération d'un composé consistant en différentes parties, de même est-elle en puissance pour la diversité des parties de ce composé, qui est engendré d'elle. En effet la forme, par elle-même, n'est point engendrée de la matière, d'après Aristote, parce que ce dont un être

---

enim est ipsum compositum et aliud materia nuda. Ex dictis ergo manifestum est, quod dimensiones interminatas in materia ponere et præcedere omnem formam substantialem est impossibile, nisi intellectu tantum, sicut ponunt mathematici. Sed de hoc posterius erit sermo.

CAPUT V.

Qualiter res naturales generantur generatione physica ex materia, et de modo constitutionis rei.

Nunc vero restat modum constitutionis rei considerare. Ubi primo attendendum est, quod nihil est commune penitus formæ et privationi nisi materia nuda, quia terminus actionis physicæ, scilicet generatio attingit nudam essentiam materiæ, quia generatio non est motus, ut dictum est. Alteratio enim non attingit nudam essentiam materiæ, cum nullum accidens sit præter suum subjectum. Subjectum autem alterationis est ens actu habens diversas partes, quia alteratio motus est qui requirit diversitatem partium. Nos enim loquimur de ea quæ semper est abjiciens aliquid a re alterata, talis enim alterationis terminus est generatio. Materiam autem habere diversas partes secundum se est impossibile, quia diversitas partium proprie est ipsius compositi constituti ex partibus diversis : unde materia sicut est in potentia ad formam, cujus acquisitio est generatio compositi ex partibus constituti, ita est in potentia ad diversitatem partium ipsius compositi ex ea generati. Ex materia enim non generatur forma per se, secundum Philosophum, quia illud ex quo

est engendré par lui-même est une partie de lui-même. Mais la matière n'est pas une partie de la forme, mais seulement de son composé; voilà pourquoi il est écrit au premier livre du traité de Métaphysique, que le composé est produit en lui-même. On appelle composé ce qui a plusieurs parties; par conséquent, la diversité des parties n'appartient ni à la matière, ni à la forme, mais seulement à leur composé. Le composé ne consiste donc en rien autre chose que dans l'application de la matière à la forme qu'elle avoit en puissance. D'où il est manifestement clair que la matière n'est en puissance, à des parties déterminées et distinctes, que par où elle est en puissance à la forme, dont l'application est la génération d'un composé de parties, ainsi qu'il a été dit plus haut. D'où il résulte encore qu'on ne doit attribuer à la matière aucune puissance que celle qui est produite par la forme substantielle, dont la matière et la forme sont les générateurs. Or la puissance à laquelle appartiennent les dimensions dont nous avons parlé, n'est point le résultat de la forme substantielle, puisqu'elle n'appartient pas à cet ordre de substance. Toute autre puissance de la matière, à l'égard de la forme substantielle et des diverses parties de son composé produit par l'application de la forme à la matière, est donc inadmissible. C'est ce qui fait ressortir l'erreur d'Averrhoës, qui admet que les dimensions indéterminées, dans la matière, ont une espèce de puissance pour les dimensions déterminées, et une autre espèce de puissance de la matière, par rapport à la forme substantielle. Mais nous avons suffisamment traité cette matière plus haut.

Lors donc qu'une forme substantielle perfectionne la matière, comme la puissance de la matière est réduite en acte par la forme, elle est ramenée à la distinction et la terminaison des parties de tout le composé, par ce même acte. Car la forme substantielle possède

---

generatur aliquid per se, est pars ejus; materia autem non est pars formæ, sed ipsius compositi, ideo compositum per se generatur, ut dicitur VII. *Metaph.* Compositum autem dicitur quod habet diversas partes; unde diversitas partium non est materiæ nec formæ, sed compositi. Compositum autem est nihil aliud esse, quam materiam transmutari ad formam, ad quam erat in potentia. Ex quo manifestum est, quod non aliunde materia est in potentia ad partes terminatas et distinctas, quam per id quod est in potentia ad formam, cujus inductio est generatio compositi ex partibus, ut dictum est. Et ex hoc ulterius manifestum est quod nulla potentia ponenda est a parte materiæ, nisi illa quæ perficitur per formam substantialem, cum ad idem genus spectent materia et sua forma; potentia autem in qua prædictæ dimensiones ponuntur, non informatur forma substantiali, cum ad idem genus substantiæ non pertineat. Impossibile est ergo ponere aliquam aliam potentiam ex parte materiæ respectu formæ substantialis et respectu diversarum partium ipsius compositi generati per inductionem formæ in materiam. Et ideo manifestus est error Averrhois, qui posuit dimensiones interminatas in materia potentiam quamdam ad dimensiones terminatas, aliam potentiam materiæ respectu formæ substantialis, et de hoc satis dictum est supra.

Quando ergo aliqua forma substantialis perficit materiam, sicut potentia materiæ est reducta per formam ad actum, ita per illud idem esse permutatur ad distinctionem et terminationem partium totius compositi. In forma enim substantiali non

non-seulement une puissance perfectible de la matière, mais encore une faculté de divison du tout par parties; ce qui implique nécessairement, de la part de la matière, une faculté correspondante productive de son complément, par la forme et la diversité de ses parties essentielles. Pour bien pénétrer cette idée, il faut faire réflexion que si l'on considère toute la matière des êtres actifs et passifs, on reconnoît bientôt que sa puissance consiste dans une certaine étendue, qui n'est autre chose que celle de ses proportions à toutes les formes, dont elle est susceptible. Car si, par impossible, on pouvoit la priver entièrement de toute la forme qu'elle a maintenant, il est certain qu'on ne trouveroit aucune division entre ses parties différentes, puisque la matière ne peut avoir de quantité sans la forme substantielle, ainsi qu'il a été dit. Mais ce n'est pas pour cela qu'on pourroit faire sortir de la puissance de réceptibilité des formes, tout ce qu'on peut en tirer, quand même un agent assez actif parviendroit à en produire toutes celles qui y sont actuellement. Que si quelquematière en particulier, soit l'air ou le feu, étoit dépouillée de sa forme, il est clair qu'elle ne posséderoit plus une aussi grande puissance pour fournir à la production des formes, que dans la matière ayant toute son intégrité; en sorte qu'un agent quelconque, par l'effet de sa seule puissance réduite en acte, ne pourroit en tirer ni un aussi grand nombre de formes sensibles, ni une aussi forte quantité. Il est donc prouvé que la matière est susceptible de recevoir à la fois plusieurs formes, telles que les quatre formes élémentaires et les formes diverses des mélanges, selon l'étendue des proportions de la matière avec ses formes, et non de toute autre diversité préexistante dans la matière, par une quantité quelconque. En sorte que s'il faut absolument que la matière ait une diversité de parties préexistantes, afin d'être susceptible de recevoir

---

solum est vis perfectiva materiæ, sed etiam distinctiva totius per partes, et huic necesse est respondere a parte materiæ potentiam quæ respiciat ipsam perfectionem suam per formam et etiam partium sequentium diversitatem. Ad cujus evidentiam considerandum est quod si tota materia activorum et passivorum attenditur, invenitur ejus potentia in quadam latitudine esse, quæ nihil aliud est quam amplitudo proportionis suæ ad omnes formas quæ in ea simul esse possunt. Si enim possibile esset ipsam totam spoliari et denudari ab omni forma quam modo habet, certum est quod nihil diversitatis in ea reperiretur in aliqua partium distantia, cum quantitas sine forma substantiali in materia esse non possit, ut dictum est. Sed non propter hoc aliquid de potentia receptibilitatis formarum, quæ de ea educi possunt, si simul de ea omnes formæ quæ modo in speciali inveniuntur, per agens sufficiens educerentur. Si vero aliqua particularis materia, puta ignis vel aeris, a sua forma spoliaretur, manifestum est in ipsa non relinqui tam amplam potentiam ad formas de ea educibiles, sicut invenitur in materia in sua universalitate : unde nec tot formæ sensibiles, nec tanta quantitas de ea educerentur per quodcumque agens sola sua potentia transmutata ad actum. Patet ergo quod diversæ formæ simul in materia recipi possunt, ut sunt quatuor formæ elementares et diversæ formæ mixtorum ex amplitudine proportionis materiæ ad suas formas et non ex aliqua diversitate præexistente in materia per aliquam quantitatem. Unde ad susceptionem diversarum formarum, si est necesse in materia præexistere aliquam diversitatem partium et

différentes formes, il faut aussi qu'elle en ait une postérieure, parce que l'application des formes différentes est la génération de différents composés consistant, comme nous l'avons dit, en diverses parties et en diverses formes. Mais il préexiste nécessairement dans la matière une certaine proportion de capacité qui nous échappe, à moins que nous en jugions par la pluralité des formes que nous apercevons simultanément en elle, comme dans toute la matière, ou seulement une seule, comme dans la matière d'un objet en particulier. Tellement qu'en supposant dans la matière une division telle qu'elle comme indispensable à l'acceptation simultanée de diverses formes, et préexistante, c'est supposer que des formes viennent en dehors de la matière, laquelle ayant en elle-même une diversité, il semble qu'il s'ensuit cette conséquence que la matière a une diversité de parties, par la nature de la quantité, susceptibles de plusieurs formes, puisqu'elles ne peuvent être reçues dans une seule partie. Mais les formes n'étant point extraites du dehors, mais bien de la nature de la matière, par transmutation, d'après Aristote, et la matière étant ce qui est en puissance pour la réception des formes substantielles, qui sont son acte, on ne peut admettre en elle aucune division ou forme substantielle, puisque l'acception de la forme est la génération d'un composé, à qui seul il appartient d'avoir des parties en soi, tandis que la matière et la forme n'ont point de parties en soi, mais seulement par accident, tellement qu'elle n'est divisible que par accident, dans toutes les parties de son entier. D'où il résulte clairement que, antérieurement à la constitution d'un composé, la matière n'avoit aucune division, puisqu'elle n'a cette faculté que par accident.

Ce que nous venons de dire prouve donc évidemment que le raisonnement du commentateur n'oblige point à admettre la nécessité de dimensions indéterminées préexistantes ou antérieures dans la ma-

---

subsequi necesse est, et hoc ideo quia inductio diversarum formarum est generatio diversorum compositorum habentium partes et formas diversas, ut dictum est. Præcedit tamen in materia necessario proportio capacitatis, quam scire non possumus, nisi secundum quod videmus in ea simul plures formas, sicut in tota materia, vel unam tantum, sicut in materia alicujus particularis. Unde ponere qualemcumque partitionem a parte materiæ, quasi necessariam ad inductionem diversarum formarum simul, et hanc præexistere, sequitur imaginationem, quæ ponit formas dari ab extra, quæ cum in se diversitatem habeant per suam naturam, sequi videtur materiam diversitatem partium habere per naturam quantitatis ad suscipiendas diversas formas, cum in una parte recipi non possint. Sed cum formæ non educantur ab extra, sed educantur de potentia materiæ per ejus transmutationem, secundum Philosophum, materia autem illud quod est in potentia ad formas substantiales quæ sunt actus ejus, impossibile est quamcumque partitionem aut formam substantialem in ea ponere, cum inductio formæ sit generatio compositi, cujus solum est habere partes per se; materia autem et forma non habent partes per se, sed tantum per accidens, unde non dividitur nisi per accidens ad divisionem scilicet totius. Ex quo manifestum est, quod priusquam compositum constitueretur, nulla partibilitas fuit ex parte materiæ, cum hoc non competat sibi nisi per accidens.

Ex dictis ergo manifestum est, quod ratio commentatoris non cogit ponere dimensio-

tière, pour la réception de diverses formes substantielles, puisqu'il peut y avoir d'autres motifs suffisants. Son erreur vient de ce qu'il applique, à la matière en général, ses observations sur une matière particulière. Car nous remarquons qu'il y a dans la matière d'un objet en particulier, deux tout, à savoir, le tout de l'essence, et le tout de la quantité, ce qui n'est l'attribut de la matière qu'accidentellement; on peut raisonner ainsi quant à la forme d'un objet en particulier. La matière est tout entière en essence dans chaque partie d'un objet, mais non tout entière en quantité; et ainsi de la forme d'un objet en particulier. Car, par exemple, toute la forme du feu est dans la totalité de son essence dans chaque partie de la matière, puisque le nom de feu peut être appliqué à chacune de ses parties, mais non eu égard à la totalité de sa quantité.

A l'égard des formes particulières, nous devons savoir que l'ame humaine n'est telle ni en soi, ni par accident. C'est dans ce sens qu'Averrhoës pensoit, que la matière étoit dans son entier et dans la totalité de son essence dans chaque objet en particulier, qui est une partie du produit de la matière; c'est ce qui lui fit admettre dans la matière une quantité entière en soi; tellement qu'elle étoit diversifiée par accident, mais qu'elle n'étoit pas entière par la totalité de la quantité dans chaque objet en particulier, dans lequel elle étoit néanmoins en entier par la totalité d'essence. Mais comme nous n'avons à traiter de la matière que dans ses rapports avec sa forme, selon le Philosophe, il est évident qu'il n'y a point de parité entre la forme en général et la forme en particulier. Car la forme en général est tout ce qu'il y a dans la matière ou ce qu'on peut tirer de la puissance de la matière. La différence est donc sensible, parce que la forme par-

---

nes interminatas necessario præcedere, vel præesse in materia ad inductionem formarum substantialium diversarum, cum aliud possit esse ratio sufficiens, ut dictum est. Deceptus autem fuit ex consideratione materiæ particularis, ad cujus similitudinem locutus est de tota materia. Videmus enim quod in materia in re particulari habet reperiri duplex totum, scilicet totum essentiæ et totum quantitatis, et istud totum non debetur materiæ nisi per accidens, et similiter est de forma rei particularis. Materia autem secundum totalitatem suæ es-essentiæ est in qualibet parte rei, non autem secundum totalitatem quantitatis, et similiter est de forma rei particularis. Tota enim forma ignis secundum totalitatem suæ essentiæ est in qualibet parte suæ materiæ, cum tota diffinitio ignis cuilibet parti ejus conveniat, non autem respiciendo totum quantitatis suæ.

Quantum autem ad formas particulares, sciendum est quod anima humana non est quanta secundum se, nec secundum accidens. Per hunc ergo modum opinatus est Averrhoes ipsam materiam in sua universalitate secundum totum essentiæ suæ in qualibet re particulari esse, quæ est pars totius ex materia generati; et ideo posuit in ea quantitatem secundum se totam, ut per quantitatem diversificetur per accidens, et non esse tota totalitate quantitatis in qualibet re particulari, in qua tamen esset tota totalitate essentiæ. Sed cum de materia non sit loquendum, nisi in ordine ad formam suam secundum Philosophum, manifestum est non esse simile de materia universali et de materia particulari, sicut non est simile de forma in universali et in particulari. Forma enim in universali est quicquid in materia vel de materiæ potentia potest educi. Manifesta est ergo diffe-

ticulière est tout entière dans son essence, en chaque partie de la matière, et que celle-ci l'est également sous chaque partie de la forme, comme il a été dit. Au lieu que toute la forme, en général, n'est pas dans chaque partie de la matière, dans la totalité de son essence; autrement, dans la matière sous forme d'air, par exemple, il y auroit l'essence de la forme du feu et de tout les autres éléments qui sont le produit de la matière. D'où il suit nécessairement, que toute la matière en général ne sera pas sous la forme d'un des produits de la matière, en vertu de la proportion de la matière à la forme. Cette totalité de la matière est donc la proportion de la capacité de son essence à la forme, et non une diversité quelconque produite par quelque quantité. Car de même que la forme consiste dans une certaine étendue d'essence, qui embrasse tous les produits possibles de la matière, ainsi trouve-t-on une étendue de sa capacité correspondante selon la raison essentielle de la matière des êtres corruptibles, comme il a été dit. Car autrement le tout pourroit être produit de la matière dans chaque objet en particulier, lequel tout n'est que le résultat de toute la matière, ce qui est évidemment faux, puisque aucune autre forme ne peut être produite du plus petit de tous qui peut être le feu.

CHAPITRE VI.

Il existe véritablement des dimensions indéterminées.

Il nous reste maintenant à faire voir comment on peut admettre des dimensions, et en quel sens elles peuvent être appelées indéfinies. Il faut savoir, pour démontrer cette vérité, que d'autres philosophes les ont admises pour d'autres motifs, plus plausibles que les raisons alléguées par Averrhoës. En effet, ils ont avancé que la forme de seconde espèce, c'est-à-dire celle du corps appliqué à la matière, lui

---

rentia, quia forma particularis tota secundum suam essentiam est in qualibet parte materiæ, et materia similiter sub qualibet parte formæ, ut dictum est. Tota autem forma in universali etiam secundum totalitatem essentiæ non est in qualibet parte materiæ, alioquin in materia quæ est sub forma aeris, esset essentia formæ ignis, et omnium aliorum quæ de materia generantur. Unde necessario propter proportionem materiæ ad formam tota materia in communi secundum totum essentiæ suæ non erit sub forma unius eorum quæ generantur de materia. Hæc ergo totalitas materiæ est ipsa proportio capacitatis suæ essentiæ ad formam, et non aliqua diversitas introducta per ullam quantitatem. Sicut enim forma in quadam amplitudine essentiæ consistit, in qua comprehenditur quicquid de materia educi potest, ita secundum propriam rationem materiæ corruptibilium invenitur amplitudo capacitatis ejus correspondens, ut dictum est. Aliter enim ex materia in qualibet re particulari totum posset generari quod generatur ex tota materia, quod manifeste est falsum esse, cum ex minimo quod potest esse in igne, nulla alia forma educi possit.

CAPUT VI.

Quid sunt dimensiones interminatæ secundum veritatem.

Nunc ergo restat ostendere quomodo possibile sit dimensiones ponere, et quomodo possunt dici interminatæ. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quidam alio modo et rationabilius eas posuerunt, quam Averrhoes. Dixerunt enim quod forma

donne un certain être incomplet susceptible de devenir un être complet en acte, qui est appliqué à la matière par le moyen d'une autre forme plus parfaite. Ils prétendent donc que par cette forme incomplète, il y a trois dimensions indéfinies dans un objet, dont le terme est la formation d'une autre forme plus parfaite. Et ils raisonnent d'autant plus rigoureusement qu'Averrhoës, qu'ils n'admettent point comme lui une matière informe pour sujet de quelques dimensions, mais un composé de matière et de forme substantielles. Néanmoins ces philosophes se trompent également, parce qu'on ne peut pas admettre plusieurs formes substantielles se coordonnant ensemble dans la matière, parce qu'elle est en puissance, relativement aux formes qui sont déduites d'elle. Que s'il y avoit plusieurs formes substantielles, susceptibles de se coordonner ensemble dans la matière, une forme plus complète, ou seroit tirée de la puissance pure de la matière, ou de la puissance de tout le composé de la matière ou de cette forme incomplète; mais elle n'est pas déduite de la puissance de tout le composé de la matière de cette forme, parce que, de même que nous l'avons dit, le terme de l'action physique, c'est-à-dire la génération s'applique à l'essence pure de la matière. Puis donc que la forme qui est le terme de l'action, l'est seulement du sujet, auquel elle s'applique seulement par la génération, il est impossible que cette forme parfaite sorte de la puissance de ce composé de matière et de forme imparfaite. En sorte que, admettre plusieurs formes qui se coordonnent ensemble, c'est anéantir la génération simple, et par là même on est forcé à tirer cette conclusion, que toutes les formes, l'une exceptée, c'est-à-dire la forme primitive, sont toutes des accidents. Si, au contraire, la forme postérieure est produite de la puissance pure de la matière, chaque forme substan-

---

secundi generis, scilicet corporis adveniens materiæ, dat materiæ quoddam esse incompletum ordinabile ad esse actu completum, quod advenit materiæ per unam aliam formam perfectiorem. Per istam ergo formam incompletam dicunt in re esse tres dimensiones interminatas, quæ postea terminantur ad adventum alterius formæ perfectioris. Et pro tanto rationabilius dixerunt isti quam Averrhoes, quia non posuerunt materiam nudam subjectum aliquarum dimensionum, sed compositum ex materia et forma substantiali. Sed isti iterum erraverunt, quia impossibile est ponere plures formas substantiales ordinabiles ad invicem in materia, quia materia est in potentia ad formas, quæ de ea educuntur. Si ergo essent plures formæ substantiales ordinabiles ad invicem in materia, forma completior aut educeretur de potentia nuda materiæ, aut de potentia totius compositi ex materia, et tali forma incompleta; sed non educitur de potentia totius compositi ex materia et tali forma, quia sicut dictum est, terminus actionis physicæ scilicet generatio, attingit nudam essentiam materiæ. Cum ergo forma, quæ est terminus actionis, sit tantum illius subjecti quod attingitur per generationem simpliciter, impossibile est quod talis forma completa educatur de potentia talis compositi ex materia et forma incompleta. Unde necesse est ponentes plures formas ordinatas ad invicem destruere generationem simpliciter, et consequenter necesse est ponere omnes formas præter unam, scilicet primam, esse accidentia. Si autem forma posterior educitur de potentia nuda materiæ, omnis autem forma substantialis solum illam potentiam informat, de qua educitur, ergo

tielle produit à elle seule la puissance d'où elle est tirée, par conséquent la forme qu'ils appellent postérieure ne sera point la perfection de ce composé, mais seulement de la matière informe; et par suite il n'y aura plus d'ordre entre les formes substantielles fixées simultanément dans la même matière. Aristote fait la même observation dans le septième livre de sa Métaphysique. Il faut donc savoir, que toutes les dimensions sont des accidents qui suivent la matière dans ses rapports avec la forme, que la matière doit revêtir la première et qui est la forme d'un corps, parce qu'il faut que toute la matière soit renfermée sous une forme sensible. Nous ne voulons pas dire qu'il n'y ait qu'une seule forme de corps, créée ou incréée, qui imprime la première forme à la matière, parce que, d'après le commentateur, la matière première a une aptitude primordiale, à se plier aux formes élémentaires et ensuite aux formes composées. D'où il résulte clairement, que la forme d'un corps simple est la même que celle d'un élément et d'un corps composé; mais il faut premièrement que ces formes composent un genre de corps et ensuite des espèces complètes. Car la matière est absolument indivisible dans sa *quiddité*, parce qu'en effet, soustraction faite de la quantité, la substance reste indivisible, comme il est dit au premier livre du traité de Physique. Mais il résulte de l'organisation d'un corps que suivent les dimensions de quantité en acte, la division de la matière, qui lui faisant prendre diverses positions, lui fait prendre, par là même, différentes espèces de formes. Car l'ordre, dans la place qu'occupent les corps, est une preuve de leur noblesse; comme, par exemple, le feu qui est au-dessus de l'air; mais cette réception de formes ne prouve pas l'ordre de temps, mais de nature. Il est donc évident que les dimensions indéterminées ne prennent pas leur origine dans tout degré que produit la forme du feu dans le

---

forma quam dicunt posteriorem, non erit perfectio talis compositi, sed materiæ nudæ tantummodo, et sic non erit ordo in formis substantialibus in eadem materia commanentibus, et hoc idem dicitur VII. *Metaph.* Sciendum est ergo quod omnes dimensiones sunt accidentia quæ sequuntur materiam in ordine ad formam, quam primo materia nata est induere, hæc autem est forma corporis, quia totam materiam necesse est sub forma corporis contineri. Quod non est intelligendum, quod sit una creata vel increata forma corporis, qua prima materia primo informetur, quia secundum commentatorem, materia prima primam habilitatem habet ad formas elementares, et postea ad formas mixtorum. Ex quo manifestum est, quod eadem est forma corporis simplicis cum forma elementi et mixti corporis, sed oportet primo quod per has formas constituatur genus corporis, deinde specierum perfectarum. Materia namque in quidditate sua indivisibilis est penitus; ablata enim quantitate substantia manet indivisibilis, ut dicitur I. *Physic.* Sed ex corporeitate quam sequuntur dimensiones quantitatis in actu, sequitur divisio materiæ, per quam materia ponitur sub diversis sitibus, et secundum hoc acquiruntur in ea diversæ formæ. Ordo enim in situ corporum ostendit nobilitatem eorum, sicut ignis est supra aerem; hæc autem acquisitio formarum non ostendit ordinem temporis, sed naturæ. Patet ergo quod dimensiones interminatæ non trahunt originem a quocumque gradu quem facit forma ignis in igne, sed solum a primo, nihilominus ignis secundum totum est subjectum dimensionum, secundum totum etiam mensuratur, et idem neces-

feu, mais seulement du premier. Cependant le feu est dans son entier le sujet des dimensions, puisqu'on peut le mesurer dans son tout, ce qui a également lieu pour les formes des corps composés. Mais il est bon d'observer que dans ces corps il y a des formes qui sont extraites de la puissance de la matière et d'autres qui ne le sont pas, telles, par exemple, que l'ame humaine, qui n'est point susceptible de division, puisqu'elle n'a pas de dimension, ni naturellement, ni accidentellement. Car les formes qui ne sont point tirées de la puissance de la matière, fussent-elles dans la matière, ne sont aucunement susceptibles de division. Puisqu'en effet les accidents essentiels prennent leur source dans les principes constitutifs d'un objet, et ont leur existence dans l'objet lui-même, ils seront des accidents en acte, comme dans un sujet. Mais si la forme d'un objet est tirée de la matière elle-même, qui a nécessairement des dimensions, la forme les aura également, non pas d'une manière invariable, mais pour la plupart du temps, et sera divisible par accident, ainsi qu'elle l'est, dans la pierre et dans le bois, dont les dimensions sont toujours les mêmes que la forme des objets. Que si, au contraire, la forme n'est point extraite de la matière, elles ne sont plus relatives à la forme : voilà pourquoi notre ame n'est pas susceptible de division. Il est donc constant que l'ame humaine n'est point le terme des rapports de la matière à la forme, dans l'application des dimensions en acte, à moins que ce soit par un autre mode seulement, c'est-à-dire en les mettant en acte, ce qui a lieu dans un tel homme dans lequel elles sont comme des accidents dans leur sujet. Or, l'ordre de la matière dans la réception des formes qui ne sont pas relatives à la forme, n'a d'autre terme que la forme qui en est déduite. Mais pour cela l'ame humaine n'en a pas moins de puissance que toute autre forme, parce qu'il n'en est ainsi pour cette forme, qu'en tant qu'elle est extraite de la matière, ce qui n'est pas de

---

sario invenitur in formis corporum mixtorum. Sed considerandum est quod in mixtis corporibus quædam formæ trahunt de potentia materiæ, quædam non, ut hominum animæ quæ divisionem nullo modo patiuntur, cum non sint dimensionatæ nec per se nec per accidens. Formæ enim quæ nullo modo sunt eductæ de potentia materiæ, nullo modo divisionem recipiunt etiam in materia existentes. Unde animæ humanæ aliter terminant ordinem materiæ ad dimensiones, quam formæ quæ de materia educuntur. Cum enim accidentia inseparabilia oriantur a principiis rei, in ipsa re constituta, in actu erunt accidentia, ut in subjecto. Si autem forma rei sit educta de materia ipsa, quam sequuntur dimensiones, ipsa forma erit, non tamen semper, sed ut in pluribus dimensionata, et divisibilis per accidens, sicut est in lapide et in ligno, in quibus dimensiones redeunt semper super formam ipsarum rerum. Si vero forma non sit educta de materia, non redeunt dimensiones super formam, et ideo anima hominis omnino indivisibilis est. Patet ergo quod anima hominis non terminat ordinem materiæ ad formam in acquirendo dimensiones actu nisi altero modo tantum, scilicet constituendo eas in actu, et hoc est in hoc hmine, in quo sunt ut accidentia in subjecto. Ordo vero materiæ in acquirendo dimensiones non redeuntes super formam, solum terminatur per formam quæ de ea educitur. Nec propter hoc minus potest anima humana, quam alia forma, quia hoc accidit illi formæ in quantum educta

la raison de la forme, comme forme, autrement toute espèce de forme seroit tirée de la matière, ce qui est une fausseté. Car tout ce que peut la forme la plus imparfaite, en sa qualité de forme, l'ame humaine le peut aussi et bien davantage. Puisque donc la dimensionalité de la forme signifie puissance et non acte, on peut admettre que le terme de la matière dans ses rapports avec la forme est la puissance, et que les dimensions potentielles suivent les rapports de la matière avec la forme. Et comme la dimension signifie une forme voisine de l'acte, c'est-à-dire de l'être même, lequel est son produit, les dimensions suivent donc les rapports de la matière à la forme, qui a la plus grande affinité avec l'acte, qui est l'être. Mais pourtant il n'y a point plusieurs essences de dimensions dans le même sujet, parce que le même peut être en même temps en acte dans un sens, et en puissance dans un autre.

CHAPITRE VII.

En quel sens on peut dire que les dimensions sont indéfinies et comment elles demeurent les mêmes dans le sujet engendré et le sujet tombé en dissolution.

On peut donc facilement comprendre, d'après ce que nous venons de dire, comment on peut reconnoître que les dimensions sont indéterminées. En effet, puisque l'être des objets est le terme de leurs essences, et que l'être est formel, avant qu'on puisse dire quelle est son essence, elles ne sont point considérées au point de vue de l'acte, ni de leur terme; aussi c'est pour cette raison que ces dimensions sont indéterminées avant qu'on puisse dire qu'elles sont en acte; et malgré qu'elles soient en acte dans un homme, comme dans un sujet où elles ont la raison de leur terme, qui leur est propre, puisqu'elles ont l'être en acte, elles ont cependant l'être en puissance et ne sont pas en acte

---

est de materia, quod non est de ratione formæ ut forma est, aliter omnis forma educeretur de materia, quod est falsum. Quicquid enim potest forma imperfectior, ut forma est, potest anima humana, et amplius. Quia ergo dimensionalitas formæ potentiam sonat et non actum, possibile est ponere ordinem materiæ ad talem formam terminari in potentia, et dimensiones in potentia sequi ordinem materiæ ad ipsam formam. Et quia dimensio dicit formam propinquam actui, sive ipsi esse, quod per dimensionem acquiritur, ideo dimensiones sequuntur materiam in ordine ad formam, quæ est in maxima propinquitate ad actum, qui est esse. Nec propter hoc erunt diversæ essentiæ dimensionum in eadem re, quia unum et idem potest simul esse in actu in uno ordine, et in potentia in alio ordine.

CAPUT VII.

Quomodo dimensiones possunt dici interminatæ, et quomodo eædem manent in generato et corrupto.

Ex his ergo facile est scire, quomodo dimensiones possunt dici interminatæ. Sicut enim essentiæ rerum terminantur per sua esse, quæ sunt in rebus maxime formalia; antequam vero essentiæ dicantur, non considerantur in actu, nec terminatæ, sic dimensiones prædictæ sunt interminatæ antequam dicantur esse in actu; et licet actu sint in homine, ut in subjecto in quo habent rationem mensurandi, quod est eis proprium, cum esse actu habent, tamen habent esse in potentia, et non sunt actu in illo ad quod dependet secundum originem, ut in subjecto, et ut redeuntes

dans ce dont elles dépendent relativement à leur origine, comme dans un sujet, et en tant que relatives aux formes, dans l'un et l'autre sens avant que l'être soit en acte; aussi ne peuvent-elles le déterminer, parce que ce qui n'a point encore d'être propre n'a point de mesure propre. Mais quand un homme vient à tomber en dissolution, alors paroît une forme qui lui donne un nouvel être, et alors cette forme est celle à laquelle les dimensions se rattachoient, en tant que relatives à la matière ou à la forme; ce qui fait que les mêmes dimensions se trouvent, par essence, dans un corps vivant comme dans un corps mort, parce qu'il y a toujours dans la matière les mêmes relations avec la même forme, mais elles ne restent pas, quant à l'être en acte, sinon dans un certain rapport d'égalité. Il en est de même des autres accidents qui sont la conséquence du mélange des éléments, tels que le noir et le blanc, qui ne subsistent plus dans un corps mort, quant à l'être en acte, si ce n'est quelque chose qui leur ressemble. Cependant les essences de tels accidents ne disparoissent que par la destruction de l'origine, à laquelle ils sont essentiellement inhérents et ils sont amenés à l'être en acte, en se confondant avec la matière dont ils dépendent, selon que nous l'avons dit, par rapport à la forme, ce qui fait qu'un homme est toujours un homme. Et c'est pour cela que ces accidents ne disparoissent point, en abandonnant leur sujet, parce que ce qu'ils en ont acquis se perd par la dissolution du sujet; voilà pourquoi les dimensions étoient indéterminées dans un corps vivant, quant à l'être en acte, d'un sujet postérieur, dont elles tiennent leur ordre ou leur origine. Et elles reçoivent leur terme, en prenant l'être en acte de ce sujet, duquel elles dépendent radicalement, ce qui fait qu'elles sont la mesure propre, même d'un homme mort.

D'après ces préliminaires, il est donc évident qu'on est forcé d'admettre l'essence d'une certaine forme, dans un homme sans l'être, où

---

super formas utroque modo antequam ipsum actu fuerit, nec mensurant illud, et quia nihil habet propriam mensuram, quod nondum habet proprium esse. Cum autem corrumpitur homo, succedit forma dans novum esse, et hæc erat forma in ordine ad quam dimensiones ipsæ sequebantur, ut ad materiam vel formam redeuntes; unde eædem dimensiones sunt in vivo et in mortuo per essentiam, quia idem ordo manet in materia et ad eamdem formam, sed secundum esse actu non manent nisi in quadam æqualitate; et idem est de aliis accidentibus, quæ sequuntur mixtionem elementorum, ut album et nigrum, quæ non remanent in mortuo quoad ipsum esse actu, nisi eorum similitudo quædam. Essentiæ vero hujusmodi accidentium non aliter auferuntur nisi destructa origine ipsa cui immobiliter inhærent, et contrahuntur ad esse actu cum materia quam sequuntur in ordine prædicto ad formam, unde homo est homo; et ideo hæc accidentia non migrant derelinquendo suum subjectum, quia quod a subjecto acceperunt, in subjecti corruptione corrumpitur, et ideo respectu esse actu posterioris subjecti, a quo etiam ordinem seu originem habent, indeterminatæ erant dimensiones in vivo: terminantur autem cum acquirunt esse actu talis subjecti, ad quod pendent secundum radicem, unde sunt propria ejus mensura etiam homine mortuo.

Ex dictis ergo manifestum est, necesse esse ponere essentiam alicujus formæ in homine sine esse, per cujus naturam dictæ

la nature duquel sont attachées ces mêmes dimensions, de la manière que nous avons exposée et dont nous traiterons dans les chapitres suivants. Il est donc clair que, tant que subsiste le sujet, ses dimensions sont les mêmes, et qu'après sa dissolution il retourne dans la même matière élémentaire, d'où on ne peut tirer les mêmes dimensions en nature et en nombre égal. Tellement que si les mêmes dimensions en nature étoient extraites en espèce, elles ne seroient pas aptes à être réduites à l'être, en acte, de la même ame. Si pourtant, par un miracle, elles étoient extraites en même nombre, elles deviendroient aptes à passer dans le même acte de l'ame. D'où il suit évidemment qu'on ressuscitera numériquement le même et non un autre sujet, puisque tous les éléments constitutifs se réuniront en même nombre. En effet, après la mort, l'ame humaine reste numériquement la même dans sa simplicité, jouissant de toute la plénitude de ses facultés pour perfectionner la matière, selon toutes ses aptitudes, de même qu'elle faisoit auparavant. Et bien qu'elle soit devenue incorruptible, la matière reste également la même dans ces conditions. Car il faut que les mêmes dimensions demeurent dans la matière, bien que ce ne soit qu'en puissance, sans cela l'agent physique produiroit les mêmes en nombre, ce qui est faux. La matière reste donc potentiellement toujours la même en nombre, par rapport à l'agent divin; car, sans cela, l'individu ne seroit plus le même en nombre, puisque les dimensions tendent à individualiser, de même qu'il a été dit plus haut. Et c'est pour cela que le même homme en nombre et non un autre sortira, au jour de la résurrection, de la même matière et des mêmes dimensions.

---

dimensiones manent prædicto modo, de quo in sequentibus agetur. Manifestum est etiam subjecto eodem manente dimensiones easdem manere, et ipso corrupto redigi in materiam eamdem, de qua iterum eædem numero educi non possunt per naturam : unde si per naturam eædem specie eductæ essent, non forent aptæ trahi ad esse actu ejusdem animæ; si tamen per miraculum educuntur eædem numero, natæ erunt ad eumdem actum animæ recipi. Ex quo patet quod idem homo numero resurget, et non alius, cum omnia sua principia redeant ad invicem eadem numero. Anima enim humana simpliciter eadem numero manet post mortem cum plenitudine virtutum suarum ad perficiendum materiam in omni gradu eodem, quo prius eam perfecit. Etiam materia manet eadem numero; cum ipsa sit incorruptibilis. Easdem etiam dimensiones necesse est manere in materia, licet non nisi in potentia, aliter agens physicum easdem numero produceret, quod falsum est. Manent ergo in potentia materiæ eædem numero respectu agentis divini, quia aliter non foret idem numero individuum, cum dimensiones agant ad individuationem, ut supra dictum est, et ideo ex eadem materia et eisdem dimensionibus cum anima eadem resurget idem homo numero, et non alius.

CHAPITRE VIII.

De quelle façon il y a plusieurs formes dans un homme, quant à l'essence, et une seule quant à l'être.

Il nous reste à démontrer maintenant comment on peut admettre l'essence d'une forme dans un homme, indépendamment de son être substantiel. Nous avons, en effet, admis cette hypothèse plus haut. Pour prouver l'évidence de ce que nous avançons, il faut faire attention que c'est le propre de la substance d'être simplement; de telle manière que la génération dont la forme est le terme ou l'être de la substance, est une simple génération; et le propre de l'accident est l'être *secundum quid*, comme la génération d'un objet dont le terme est l'être d'un objet dans la forme accidentelle est la génération, *secundum quid* ou relative, et l'être simple n'est autre chose que l'être absolu, indépendant de tout autre, comme inhérent à lui, quoique tout dépende de Dieu, comme de sa cause première. C'est ainsi qu'un objet quelconque a une parfaite raison d'être, en tant que cette parfaite raison d'être est en lui, ainsi qu'il est dit au septième livre du traité de Métaphysique d'Aristote. Et tout ce qui rend toutes les parties de sa substance participantes de l'être absolu, est tel parce qu'elles participent toutes du genre de tout son être; tandisque l'être de l'accident n'y tient que par mode d'adhésion: aussi les accidents ne participent-ils point à la nature de l'être auquel ils adhèrent. D'où l'on peut apercevoir facilement la différence qui existe entre l'être de la partie d'un tout et l'être d'un accident. L'être absolu d'un tout est quelquefois l'effet particulier de la providence, par exemple, quand quelque chose est tiré du néant, dans tous ses principes, et amené à l'être parfait, comme cela eut lieu à la création de tout l'univers, dans

---

CAPUT VIII.

Quomodo in homine sunt plures formæ secundum essentiam, sed una tantum secundum esse.

Nunc restat ostendere quomodo possibile sit essentiam alicujus formæ ponere in homine, sic quod ad eam non sequatur esse substantiale; hoc enim suppósuimus superius. Ad hujus ergo evidentiam considerandum est, quod proprium est substantiæ esse simpliciter; unde generatio quæ terminatur ad formam, sive esse substantiæ, est generatio simpliciter; proprium vero per accidens est esse secundum quid, sicut generatio rei, quæ terminatur ad esse rei sub forma accidentali, est generatio secundum quid: esse autem simpliciter est esse absolutum non dependens ab esse alterius sicut ei inhærens, licet omnia dependeant a Deo sicut a causa prima. Sic autem aliquid continet perfectam rationem essendi, secundum quod perfecta ratio essendi reperitur in eo, ut in substantia, ut dicitur VII. *Metaphys.* Ad istud ergo esse absolutum participandum accedunt partes substantiæ, per quod trahuntur ad genus sui totius. Esse vero accidentis dependens est per modum inhærentis: unde accidentia non trahuntur in genus illius cui inhærent. Ex quo patet differentia inter esse partis alicujus totius et esse accidentis. Esse autem alicujus totius absolutum aliquando est proprius effectus Dei, scilicet quando tota res secundum omnia principia sua deducitur ex nihilo ad esse perfectum, sicut

laquelle la causalité de Dieu agit jusque sur la matière elle-même. Il arrive quelquefois que la production de l'être est l'effet de la créature, par exemple, quand un agent physique opère sur un sujet et qu'il ne produit pas tout ce qui dépend de l'être de cet objet, mais seulement la forme, en y soumettant la matière. Car l'action de la créature ne s'étend pas à la matière, ainsi que nous l'avons déjà dit. L'agent divin agit, en effet, de concert avec l'agent physique, parce que l'action de l'un et de l'autre est limitée à l'être absolu, qui est le dernier terme de la transmutation ou de la simple émanation, quoiqu'il n'y ait ni antériorité, ni postériorité dans la simple émanation, si ce n'est sous le point de vue spéculatif. Puisque donc cet être absolu est le terme des deux actions dont nous venons de parler, et que la matière n'est point l'être, ni du sujet, ce qui est l'être absolu, ni de la forme matérielle, puisqu'elle n'a pas d'être, bien qu'elle soit ce par quoi une chose existe, comme la matière est ce en quoi une chose a son existence, les deux actions n'ont pas pour terme la matière ou la forme matérielle, mais l'être d'un composé, à qui il appartient d'avoir l'être absolu, et une existence en soi. Car l'intellect existe en lui-même, ce qui n'est pas de la raison ni de l'intellect de l'essence. En effet, il y a, dans ce composé, deux éléments indispensables, savoir, l'essence et son composé, lesquels sont nécessairement différents dans un objet matériel, puisque l'individualité ajoute un grand nombre de propriétés à la nature de l'espèce, qui embrasse l'essence seulement, qui différencie le composé de tout l'objet et de son être. On trouve cependant une autre composition dans les créatures immatérielles, c'est-à-dire celle de l'objet et celle de l'être. Elles n'ont point une essence qui ait l'être par quelque chose qui soit essentiellement différent d'elle-même, puisque l'essence et la chose qui est déterminée, comme

---

fuit in prima productione rerum, in qua causalitas Dei extendebatur usque ad ipsam materiam; quandoque vero esse est effectus creaturæ, scilicet quando agens physicum agit ex suppositione subjecti, non producens totum illud quod pertinet ad esse rei, sed formam tantum, transmutando materiam ad talem vel talem formam. Ad materiam enim actio creaturæ non se extendit, ut supra dictum est. In hoc enim convenit agens divinum cum agente physico, quia utrumque ad esse absolutum terminat actionem suam, quod est ultimum transmutationis, sive simplicis emanationis, licet in simplici emanatione non sit prius et posterius, nisi secundum intellectum tantum. Cum ergo tale esse absolutum sit terminus utriusque actionis, ut dictum est, materia autem non est esse, ut subjecti, quod est esse absolutum, nec etiam formæ materialis, cum ipsa non sit habens esse, licet sit quo aliquid est, sicut materia est in quo aliquid est, et neutra actio terminatur ad materiam vel formam materialem, sed ad esse compositi, cujus est per se et abolute subsistere. De intellectu enim ejus est habere esse, quod non est de ratione et intellectu essentiæ. In tali enim composito necessario est compositio duplex, suppositi scilicet et essentiæ, quæ in re materiali differunt necessario, cum individuum in materialibus multa addat supra naturam speciei, quæ essentiam tantum complectitur, et ideo alia est compositio totius rei et sui esse. In rebus vero immaterialibus creatis tamen altera compositio invenitur, rei scilicet et esse. In ipsis ergo non est essentia habens esse per aliquid quod realiter a se differat, cum idem sit essentia et res quæ significatur, ut habens

ayant l'être, sont la même chose. C'est pourquoi elles n'ont pas seulement l'essence, comme un principe qu'on reconnoît comme la cause de l'être d'un objet, mais comme ayant l'être absolu, non adhérent. Mais les substances composées et matérielles, dont l'essence diffère essentiellement du suppôt, ont une essence qui n'a l'être que par un suppôt, qui est par nature, simple et absolu; en sorte que l'essence n'est point en elles, comme ayant l'être, mais comme réduite à l'être par un suppôt individuel, à qui appartient l'être absolu, qui est la limite de l'action de l'agent producteur. Puisque donc la forme matérielle n'entraîne point après elle la nécessité d'un suppôt ou d'un individu, qui seul a l'être absolu, auquel vient se briser l'action de l'agent producteur, comme il a été dit; il est possible d'admettre une substance sans l'être, de même qu'il est possible d'admettre ce qui est principe sans relation de principe et sans conséquence. Ceci n'a point lieu dans les choses intellectuelles, puisqu'elles n'ont point d'essence qui ne soit un suppôt; en sorte que si on admet leur essence, il faut nécessairement admettre leur être, qui est un suppôt. Au contraire, pour la formation d'un suppôt matériel ou d'un individu, il faut une quantité déterminée, qui, quelque part qu'elle soit, déterminera nécessairement l'existence d'un individu, puisqu'elle est la marque propre et infaillible de l'individu, de même que nous l'avons dit.

A toutes les formes élémentaires, il faut des quantités déterminées et différant entre elles; en sorte que la présence d'une forme élémentaire indique nécessairement celle d'un suppôt, dont le propre est d'avoir un être complet et une quantité déterminée. Aussi les formes élémentaires ne peuvent pas subsister dans un objet, en même temps que leurs essences, comme on peut le voir dans le traité de la Génération et de la Corruption. Mais pour les composés, où la forme n'est

---

esse. Ideo essentia in eis est non tanquam principium tantum quo aliquid dicitur esse, sed sicut habens esse absolutum non inhærens. In substantiis vero compòsitis et materialibus, in quibus essentia realiter differt a supposito, essentia non habet esse nisi per suppositum, cujus est esse simpliciter et absolutum; unde essentia in eis non est, ut habens esse, sed ut reductum ad esse per suppositum aliquod individuum, cujus est habere esse absolutum, ad quod terminatur actio producentis. Cum ergo forma materialis sit ad quam non sequitur aliquod suppositum vel individuum, cujus est habere esse absolutum ad quod terminetur actio producentis, ut dictum est, possibile erit ponere formam aliquam substantialem sine esse, sicut possibile est ponere id quod est principium sine relatione principii et sine principiato. In immaterialibus vero non est hoc invenire, cum in eis non sit essentia quæ non sit suppositum, unde posita essentia in eis necessario ponitur esse quod est suppositum. Ad constitutionem autem suppositi materialis sive individui, quantitas terminata reperitur, quæ ubicumque fuerit, tale individuum necessario erit, cum ipsa sit proprium et inseparabile signum individui, ut supra dictum est.

Omnes autem formæ elementares terminatas quantitates requirunt, et diversas ab invicem : unde ubicumque fuerit forma elementaris, necessario erit suppositum, cujus est habere esse completum, et terminatam quantitatem. Unde formæ elementares non possunt in essentiis suis simul esse in una re, ut patet in lib. *De generatione et corruptione*. In mixtis autem rebus in quibus forma non educitur de materia

pas tirée de la matière de la quantité, elle n'est pas subordonnée à la matière pour telle ou telle forme, malgré que ce soit par elle qu'elle ait l'être dans un objet, comme nous l'avons dit, puisque la quantité répond toujours au principe, ou est ramenée au principe où elle a pris naissance. Or l'ame de l'homme n'a pas de quantité, ni en soi, ni par accident, ainsi que nous l'avons fait observer; il ne répugne donc point d'admettre en elle une essence de forme, qui détermine sa quantité d'après son origine, ou d'après l'être, dans ses rapports avec cette forme, comme un principe avec ses conséquences. La raison de l'acte ne convient donc pas à l'essence de cette forme, pas plus qu'à la matière, puisque l'être est un acte général et princier, non-seulement des matières, mais encore des formes : de telle sorte que, sans l'être, la forme n'est plus un acte. Car il n'y a seulement que la nature substantielle de l'être dans les substances, qui soit un obstacle à l'existence de deux formes simultanées, dans la même matière, parce que l'être substantiel est un être simple; en sorte que tout ce qu'il reçoit ne peut être qu'un accident. L'être même de la substance est comme une unité d'objet, parce qu'ils ne font qu'un : en sorte que rien ne peut avoir deux êtres substantiels, que sous la condition de perdre son unité, en se divisant; ce qui fait qu'il n'y a qu'une unité relative dans un objet composé d'une substance et d'un accident. Nous ne serons donc point en contradiction avec nous-mêmes, en admettant, dans un objet, des formes indépendantes de l'être simple. En effet, la pluralité des formes substantielles d'un même objet est détruite simplement par la nature de l'être simple, qui est dans la substance. Ce qui établit comme un fait certain, qui d'ailleurs a été prouvé par les philosophes, qu'il est impossible qu'il y ait plusieurs êtres substantiels dans un même objet, et qu'il ne peut avoir que la forme propre à

---

quantitatis, non sequitur materiam in ordine ad talem formam, licet esse actu per eam in re habeat, ut dictum est, cum quantitas semper respondeat illi principio, vel redeat ad principium a quo originem sumpsit. Anima autem hominis non est quanta, nec per se nec per accidens, ut dictum est, unde non repugnat in tali re ponere essentiam formæ a qua dependeat quantitas secundum originem, sive cum esse quod se habeat ad illam formam, ut principium ad principiatum. Unde tali essentiæ formæ ratio actus non convenit, sicut nec materiæ, cum esse sit actus communis et primus non solum materiarum, sed etiam formarum, unde sine esse forma non dicitur actus. Solum enim natura substantialis esse in substantiis impedit duas formas substantiales simul esse in eadem materia, quia esse substantiæ est esse simpliciter : unde quod advenit tali esse, est accidens necessario. Esse etiam substantiæ habet se sicut unitas rei, quia unum et ens convertuntur : unde una res non potest habere duo esse substantialia, nisi amittat unitatem suam, unde in re composita ex substantia et accidente, non est unitas nisi secundum quid. Nihil ergo contradictionis sustinebimus, si posuerimus in re aliquas formas, ad quas tamen non sequatur esse simpliciter. Solum enim per naturam ipsius esse simpliciter, quod in substantia reperitur, simpliciter impeditur pluralitas formarum substantialium ejusdem rei. Unde certum est et a philosophis ostensum, quod impossibile est plura esse substantialia in una re ponere, sed solum forma ad quam esse sequitur, in re ipsa ponitur; aliæ vero ei non connumerantur. Quomodo autem hoc intelligi possit, dili-

l'être, car les autres ne lui conviennent pas. Nous démontrerons par la suite comment il faut entendre cela.

On doit donc savoir que la matière est en puissance pour toutes les formes que l'on peut en extraire. En sorte que plus elle en reçoit, plus sa puissance est perfectionnée; aussi la matière est très-imparfaite, dans ses éléments, parce que chaque élément n'a qu'une forme à la fois. Et s'il lui arrive quelquefois d'avoir la qualité de la forme d'un autre élément, ce n'est point à l'état fixe, mais par un mode de changement ou de destruction, comme, par exemple, quand la chaleur pénètre le bronze pour le faire rougir comme le feu. La matière, il est vrai, est plus parfaite dans les corps mixtes, car ils ont avec la forme du mélange, laquelle donne l'être, toutes les formes des éléments, en puissance néanmoins et non en essence, parce que chacune d'elles exige la quantité et le terme qui leur sont propres, comme nous l'avons fait observer; en sorte que quand il n'y a qu'un suppôt du composé et un seul être, il n'y a qu'une forme. Mais il y a des suppôts composés qui sont vivants, et principalement l'homme, dont la forme ne dérive point de la qualité de la matière préparée pour le composé; d'où il est nécessaire d'admettre que, dans les êtres animés, il y a des essences de quelques formes, sans l'être. Car ce en quoi les êtres animés peuvent dépasser les corps simplement composés, c'est-à-dire en perfectionnant leur matière, par la réception de plusieurs formes simultanées, leur est très-intime, comme nous voyons qu'un être simple se forme d'une façon de corps composés et d'un autre de la matière première, qui n'a en elle aucune action pour la production de la forme, avant sa formation, de même qu'il n'y a rien dans le bronze de la forme d'une vase, avant sa production; comme il n'y a rien dans le bois de la forme d'un lit, avant qu'on en ait fait

---

genter considerandum est in rerum progressu.

Sciendum est igitur quod materia est in potentia ad omnes formas quæ de ea educi possunt. Unde quanto ad plures earum simul accedit, tanto plus perficitur ejus potentia, et ideo in elementis materia est minime perfecta, quia solum unica forma unius elementi perficitur simul, et si quandoque virtus formæ alterius elementi sibi adsit, hoc non est per modum manentis, sed per modum alterantis, sicut patet quando calor ignis agit in aere ad inductionem formæ ignis. In corporibus vero mixtis magis perfecta est materia. Ibi enim cum una forma mixti quæ dat esse, sunt omnes formæ elementorum, virtute tamen et non in essentia, quia quælibet illarum requirit debitam quantitatem et terminatam, ut dictum est : unde cum unum sit suppositum mixti, et esse unum, una est forma ejus. Supposita autem mixta quædam sunt animata, et præcipue homo, cujus forma non proceditur ex materia disposita per qualitatem mixti, unde conveniens est ut in animatis sint essentiæ aliquarum formarum sine esse. Hoc enim est propinquissimum, in quo animata possunt transcendere simpliciter mixta, scilicet perficiendo suam materiam in acquisitione plurium formarum simul, sicut videmus quod alio modo fit simplex ex mixtis, et alio modo ex materia prima, in qua nihil est de actu formæ educendæ antequam fiat, sicut in ære non est aliquid de forma phialæ, antequam phiala fiat, et in ligno similiter nihil est de lecto, antequam fiat. Sic enim se habet materia pri-

un lit. La matière première est à l'égard de ses produits, ce que l'argent est à une statue, et le bois au lit, comme il est écrit au premier livre du traité de Métaphysique. Mais dans un composé, les formes des éléments mélangés restent en puissance, selon le Philosophe. Or, la puissance appartient à l'acte, et c'est pour cela que le composé renferme une force d'action pour la génération de l'un des composés, selon que la puissance dépasse la proportion qui maintenoit les formes du composé; d'où vient qu'une fois que le composé est désorganisé, il reste un corps simple; car ce qui formoit ce composé lui est enlevé par cette transformation; et il ne garde que la matière première; mais dans la formation de ce composé il perd tous les corps simples, de manière à ne conserver que la matière première, sans quoi les qualités des corps simples lui seroient enlevées; et cependant le contraire arrive. En sorte qu'il n'y a point de corruption simple, au moyen de laquelle s'opère la formation d'un composé, puisque les éléments ne sont pas entièrement détruits, ainsi qu'il est dit au premier livre du traité des Météores, parce qu'il n'y a mélange que de ce qui peut être séparé : on ne mêle, en effet, que ce qui est apte à exister en soi. Il en est de même de la matière soumise à une altération opérée sur elle-même et sur un composé; car, dans ce cas, elle doit recevoir la vertu de la forme, en puissance. En sorte que sa puissance n'est plus aussi éloignée de l'acte de la forme qu'avant l'altération. Alors, en effet, la matière n'avoit qu'une puissance éloignée à l'acte, mais quand son altération commence, sa puissance se rapproche de l'acte, comme si l'un des éléments du composé s'approchoit de l'acte de simple élément. Et à mesure que l'altération augmente, plus il marche vers l'acte; en sorte qu'une fois accomplie, la matière est établie en acte. La puissance de la matière pure et encore exempte

---

ma ad ea quæ ex ea fiunt, sicut se habet argentum ad statuam et lignum ad lectum, ut dicitur I. *Phys.* In mixto vero manent formæ miscibilium secundum virtutem, secundum Philosophum, virtus autem ad actum pertinet, et ideo in mixto est unde agatur ad generationem alterius miscibilium, secundum quod virtus unius miscibilium vincit proportionem, in qua salvatur forma mixti, unde corrupto mixto generatur corpus simplex. In hac namque transmutatione fit spoliatio omnium quæ erant ipsius mixti, nec aliquid manet nisi materia prima tantum, sed in generatione ipsius mixti non fit spoliatio simplicium usque ad materiam primam, aliter virtutes simplicium non manerent in mixto, nunc autem manent; unde non est corruptio simpliciter, per quam fit generatio compositi, cum elementa non corrumpuntur penitus, sicut dicitur I. *Meteor.;* quia eorum est mixtio, quorum est separatio, non enim miscentur nisi ea quæ apta sunt per se existere. Idem enim est de materia disposita per aliquam alterationem factam circa ipsam et mixto; tunc enim virtus formæ inducenda est in ea potentia. Unde potentia sua non est jam adeo remota ab actu formæ, sicut ante alterationem. Ante namque alterationem ipsa materia erit in potentia remota ab actu, inchoata vero alteratione incipit potentia appropinquare actui, sicut vincente altero miscibilium appropinquatur ad actum simplicis elementi. Cum vero alteratio magis ac magis intenditur, plus et plus ad actum accedit : unde completa alteratione materia est in actu constituta. Alia igitur est potentia materiæ nudæ et nondum alteratæ a potentia mixti, in qua est virtus altera-

de toute altération, diffère donc de la puissance du composé, dans laquelle réside la faculté d'altération; ce qui fait qu'elle est plus rapprochée de l'acte et plus parfaite que celle-ci, parce qu'elle tend plus à son acte. Par conséquent, s'il y avoit dans un composé la forme d'un élément simple, ce qui est d'ailleurs impossible, comme nous l'avons fait voir plus haut, elle existeroit aussitôt, en soi, par le fait seul de sa puissance. En effet, l'être tient de très-près à l'essence de la forme, malgré leur différence relative dans les objets matériels. Aussi, bien que la puissance de la matière dans laquelle sont les éléments du composé, soit plus rapprochée de son acte que la puissance de la matière seule, qui n'a rien de l'acte, il lui faut cependant une altération pour qu'elle soit unie à son acte. C'est pourquoi les éléments d'un composé sont alors très-rapprochés de l'acte, s'ils se trouvent dans de raisonnables proportions, et pourtant ils sont alors très-éloignés de leur acte dans ce genre, bien qu'ils ne le soient pas autant que la puissance de la matière simple. Mais la puissance qui renferme des parties organiques de l'être est plus rapprochée de l'être externe, que la puissance du composé lui même, parce que, de même qu'il est dit au septième livre de la Métaphysique d'Aristote, les parties des êtres organisés sont en puissance de leur acte propre par leur séparation de l'ensemble, ce qui est vrai quant à celui-ci, demeurât-il dans son état le plus imparfait. En sorte que, toutes les fois que la puissance d'altération qui se rencontre dans les êtres animés, en tant qu'ils sont composés des quatre corps primitifs élémentaires, n'a aucune action, c'est-à-dire quand ces éléments sont réduits à cet état, comme dans l'homme, par exemple, dans lequel il n'y a aucune opposition entre ces éléments, les parties des êtres animés sont néanmoins encore en puissance très-rapprochée de leur acte, bien que l'altération soit encore très-éloignée de son terme.

---

tiva; unde hæc est propinquior actui quam illa et perfectior, quia magis procedit ad suum actum. Si igitur foret in mixto forma elementi simplicis, quod est impossibile, sicut supra ostensum est, statim unico virtutis suæ actu foret per se existens. Esse enim est propinquissimum essentiæ formæ, licet ab invicem differant in materialibus. Ideo licet propinquior sit potentia materiæ in qua sunt miscibilia in mixto actui suo quam potentia materiæ nudæ, in qua nihil de actu est, alteratione tamen indiget ad hoc quod hæc potentia actui suo conjungatur. Unde miscibilia in mixto tunc sunt in potentia maxime appropinquata actui, quando mixtum est in optima sui proportione; sed tunc maxime elongata sunt ab actu suo in tali genere, non tamen tantum distant, sicut potentia materiæ nudæ. Potentia autem in qua sunt partes organicæ ad esse per se est in majori propinquitate ad esse seorsum, quam sit potentia ipsius mixti, quia sicut dicitur VII. *Metaph.*, partes animatorum sunt in potentia propinqua actui eorum proprio per separationem a toto, quod verum est de toto etiam in imperfectissimo gradû suo manente. Unde quandoque virtus alterativa quæ in rebus invenitur animatis in quantum mixtæ sunt ex quatuor primis corporibus minime agit, scilicet quando elementa maxime ducta sunt ad medium, ut est in homine, in quo inter omnia mixta maxima est elongatio a contrarietate, adhuc tamen partes animatorum sunt in potentia maxime propinqua actui, alteratione tamen maxime distante a suo termino.

D'où il faut conclure que cette appropriation ne tient pas à la disposition de la matière par le moyen d'une certaine altération, dont le terme est la production d'une nouvelle forme. Il est certain cependant, qu'il y a une forme substantielle dans la partie séparée du tout : en sorte que, comme il est impossible d'admettre deux êtres substantiels dans un même objet, comme nous l'avons dit plus haut, la partie ne peut être rapprochée de son acte en puissance, par une altération antérieure, pas plus que l'altération ne peut faire prendre une nouvelle forme. Tellement que, ni le ciel, qui est l'agent universel à l'égard de ces objets inférieurs, ni aucun de ces agents particuliers n'aura d'action sans la condition de changer; voilà pourquoi le ciel est le principal agent d'altération, selon le Philosophe. Il semble donc qu'il s'ensuit de là nécessairement, qu'on doit admettre une forme dans une partie d'un objet, indépendamment de l'être; et qu'une partie est en parfaite puissance rapprochée de l'acte. L'être, en effet, tient de très-près à la forme, ainsi qu'il a été dit, parce qu'il n'est pas nécessaire pour cela que l'être de la substance suive sa forme propre, à moins qu'on admette qu'il est un objet en soi, ce qui ne peut avoir lieu que par un acte unique.

CHAPITRE IX.

Comment il est impossible que deux êtres substantiels simples soient dans le même composé formel.

Nous avons démontré clairement dans les chapitres qui précèdent, qu'il y a trois puissances différentes, dans l'une desquelles se trouve l'être, c'est-à-dire la puissance de la matière, laquelle ne renferme rien qui soit en puissance. La seconde est celle du composé ou de la matière en altération, qui, malgré qu'elle ne soit point l'essence de la

---

Ex quo concluditur, quod hæc propinquitas non est per dispositionem materiæ, per alterationem aliquam, cujus terminus sit inductio novæ formæ per essentiam. Essentia vero formæ noviter induci non potest, nisi recedente alteratione, cujus terminus est productio formæ de nova. Constat tamen quod in parte a toto separata sit forma substantialis : unde cum impossibile sit duo esse substantialia in eadem re ponere, ut supra dictum est, nec per aliquam alterationem præcedentem pars est in potentia in suo toto maxime propinqua actui, nec forma de novo inducitur nisi per alterationem. Unde nec cœlum quod est agens universale respectu istorum inferiorum, nec aliquod particularium agentium aget nisi alteret, et ideo cœlum est primum alterans secundum Philosophum. Necessario ergo sequi videtur aliquam formam in parte rei sine esse ponere, et ideo partem esse in potentia maxime propinqua actui. Esse enim est maxime propinquum formæ, ut dictum est, quia non requiritur ad hoc quod esse substantiæ propriam sequatur formam, nisi quod res per se ponatur, quod unica actione fieri potest.

CAPUT IX.

Quomodo impossibile est duo esse substantialia simpliciter esse in eodem composito formali.

Ex dictis ergo manifestum est triplicem esse potentiæ differentiam, in qua aliquid dicitur esse, scilicet potentia materiæ, in qua nihil est de illo quod de potentia educitur. Secunda est potentia mixti vel materiæ quæ est in alteratione, in qua licet non sit essentia formæ inducendæ, est ta-

forme à produire, en est cependant le principe. La troisième est la puissance de l'ensemble, au moyen de laquelle les différentes parties forment un tout, et qui est le plus rapprochée de l'acte propre, d'après le Philosophe. En sorte qu'aucune d'elles n'est un agent aussi puissant pour l'acte propre, que lorsque l'harmonie est parfaite entre ces puissances; car dans ce cas, les essences des formes sont très-rapprochées de leur être. Il faut donc savoir que le lien d'unité le plus ordinaire se rencontre dans les objets matériels, lequel est l'unité de continuité. Cette unité se présente, en effet, dans tous les objets matériels. Car la quantité est le premier accident qui soit une conséquence de la matière. L'unité de sa forme propre se rencontre à l'égard de plusieurs objets dans cette unité, plus parfaite dans les uns et moins dans les autres, ainsi qu'on le voit au IVe livre du traité de Métaphysique. L'unité potentielle de continuité se présente surtout dans un objet commu, parce que tout ce qui est continu, est un en acte et multiple en puissance; de même que les points d'une ligne ne sont point deux, mais en un acte : tandis que la ligne est deux en puissance; et si on la divise, elle devient deux en acte, car il suffit de la solution de continuité pour faire l'être en acte. Il semble cependant qu'il y ait là une espèce de corruption ou de changement, parce que le premier acte qui étoit le fait de l'ensemble, fait place à la puissance qui est réduite à l'acte postérieur par le fait seul de la division. Ce même fait s'opère dans la pierre et dans le feu et généralement dans tous les êtres corruptibles inanimés. Car la forme du tout qui donne à ces objets une certaine unité de nature, à l'égard de l'unité de quantité, pour toute la raison de la forme, est dans chaque partie de ces objets : en sorte qu'après la division, l'essence de la même forme reste dans les

---

men virtus. Tertia est potentia totius, per quam partes sunt in toto, quæ est maxime actui proprio propinqua secundum Philosophum. Unde in eis nihil est sicut agens ad proprium actum, sicut est quando harmonia est perfecta, necessario erunt essentiæ formarum prope sua esse. Hoc autem facilius scietur, si gradus et ordo rerum naturalium diligenter discutiatur. Sciendum igitur quod communissimus unitatis modus reperitur in rebus materialibus, quæ est unitas continuitatis. In omnibus enim rebus materialibus hæc unitas reperitur. Primum namque accidens quod sequitur materiam est quantitas. Super hanc unitatem reperitur in diversis rebus unitas suæ propriæ formæ, in quibusdam quidem magis, in quibusdam vero minus perfecte, ut habetur IV. *Metaph.* Unitas continuitatis in re reperta, maxime potentialis invenitur, quia omne continuum est unum actu et multiplex in potentia, sicut partes lineæ non sunt aliqua duo actu, sed unum; ipsa vero linea est duo in potentia, et facta divisione fit duo actu, sola enim divisio continui facit esse actu. Unde in divisione lineæ non inducitur aliquid novi in ipsis divisis, sed eadem essentia lineæ quæ prius erat actu una et multiplex in potentia, per divisionem facta est multa in actu. Est tamen hic similitudo cujusdam corruptionis, quia actus prior qui erat totius, ablatus est, et potentia ducta est ad actum posteriorem per divisionem solam. Consimile penitus reperitur in lapide, et in igne, et in omnibus corruptibilibus et generalibus inanimatis. Forma enim totius in eis per quam habent quamdam unitatem suæ naturæ super unitatem quantitatis secundum totam rationem formæ est in qualibet parte talium rerum : unde facta divisione manet es-

parties qui sont différentes entre elles. Car chaque partie du feu est du feu, et chaque partie d'une pierre est pierre. Il y a cependant une apparence de corruption et de génération dans ces solutions de continuité, non pas en ce sens qu'elles donnent de nouvelles formes aux objets, mais parce que l'être ou le premier acte n'existe plus par le fait de la division, et que la puissance est amenée à l'acte propre. Outre ceux-ci, il y a encore les êtres animés incomplets, tels que les plantes et les reptiles ou animaux annulés, pour lesquels nous admettrons le même fait. En effet, quand on détache un rameau d'un arbre, il ne se fait point une autre essence végétale, mais cette essence qui étoit tout entière dans un arbre, étoit en même temps multiple en puissance dans un seul acte, et perd un nouvel être par la solution de continuité; de là il est résulté plusieurs actes. De même, il y a dans les animaux annulés une seule vie en acte et un seul être, mais il y en a plusieurs en puissance accidentelle. En sorte qu'une fois la division terminée, le premier acte ayant été supprimé, ainsi que l'unité d'acte, il y en a plusieurs en acte. De cette manière, il est facile de comprendre comment l'essence d'une forme est en puissance accidentelle à l'être, qu'elle n'a pourtant pas encore. Et tout cela a lieu à cause de l'imperfection de ces formes, parce qu'étant sous un seul acte, elles dépendent en même temps d'une puissance multiple, quant aux différents êtres, qu'elles acquièrent sans aucune corruption dans leurs essences, mais seulement par la division.

Mais dans les animaux complets, particulièrement dans l'homme, la forme qui est une en acte n'est pas multiple en puissance pour constituer, par la division, la même essence de la forme dans différents êtres et en plusieurs actes; l'ame de l'homme, ainsi que nous l'avons fait déjà observer, n'étant divisible, ni en soi, ni par accident.

---

sentia ejusdem formæ in partibus ab invicem diversis. Quælibet enim pars ignis est ignis, et quælibet pars lapidis est lapis. Est tamen in istis divisionibus quædam similitudo corruptionis et generationis, non quod novæ formæ per divisionem talium inducantur, sed quia esse sive actus prior aufertur per divisionem ipsam, et potentia ducitur ad actum proprium. Super hæc autem sunt animata imperfecta, ut plantæ, et quædam animalia imperfecta, ut sunt animalia anulosa, et in ipsis idem invenitur, quia cum avellitur ramus ab arbore, non advenit nova essentia vegetabilis, sed eadem essentia vegetabilis, quæ una erat in arbore tota, etiam actu uno simul multiplex erat in potentia, et per divisionem novum esse perdit, et actus alius et alius secutus est. Similiter est in animalibus anulosis una anima in actu et unum esse, sed multiplex in potentia accidentali; unde facta divisione remoto actu priori et unitate actus sunt multa in actu, et sic facile est videre quomodo essentia alicujus formæ est in potentia accidentali ad esse, quod tamen nondum habet. Et hoc totum contingit propter imperfectionem talium formarum, quia cum sint sub uno actu, simul sunt sub potentia multiplici respectu esse diversorum, quæ acquiruntur eis sine aliqua corruptione in suis essentiis, sed sola divisione.

In animalibus vero perfectis, præcipue in homine, forma quæ est una in actu, non est multiplex in potentia, ut per divisionem constituatur eadem essentia formæ sub diversis esse et sub diversis actibus. cum anima hominis non dividatur nec per se, nec per accidens, ut dictum est: unde cum in homine sit unitas cu-

En sorte que, de même que dans l'homme il y a une certaine unité de continuité, laquelle est particulièrement plus apparente dans sa chair et dans ses os que dans les autres organes qui lui sont unis par la nature même de la continuité; de même, il doit nécessairement y avoir en lui une autre essence de forme qui ait l'être en acte, par le fait seul de la division de l'ensemble; et c'est ce que l'on voit partout où il y a continuité. Car c'est là la forme à l'égard de laquelle la quantité est une conséquence de la matière, à cause de son influence sur la forme, comme nous l'avons fait observer plus haut. En effet, la forme où la quantité prend sa source, est toujours divisible par accident. Ceci paroît évident; car, puisque les différentes parties qui constituent l'homme sont dans les mêmes rapports d'aptitude à être en soi, que les parties des autres objets parfaits, ainsi qu'il a été dit, la division ne produit point une nouvelle essence de forme par l'effet de la division, mais un nouvel être est créé. Mais la forme de l'homme ne pouvant subir de division pour qu'il y ait en elle multiplicité et diversité d'êtres, l'essence de la forme de l'homme différera donc nécessairement de l'essence de celle qui obtient l'être par le moyen seul de la division.

C'est en cela que consiste la différence entre les animaux complets et les animaux incomplets; car cette essence n'existoit pas sans l'être simple dans les imparfaits, quoiqu'elle y fût sans l'être formé par division. Dans les parfaits, au contraire, elle y étoit sans l'être simple qui lui est naturel, parce qu'on ne peut pas admettre l'existence simultanée de deux êtres substantiels dans un même objet, comme nous l'avons déjà reconnu. Il existe encore une autre différence résultant de sa division, parce qu'elle ne peut être divisée qu'en tant qu'elle est une quantité en acte : or dans un homme, la quantité n'est pas en acte par le moyen de la forme à l'égard de laquelle elle est

---

jusdam continuitatis, quæ manifestior est in carne sua et ossibus quam in aliis membris, quæ sibi conjunguntur per naturam ipsam continuitatis, necessario erit alia essentia formæ in eo quæ per solam divisionem a toto habeat esse actu ; hoc enim in omnibus continuis invenitur. Hæc enim est forma, respectu cujus quantitas sequitur materiam super ipsam formam rediens, ut supra dictum est. Semper namque forma a qua quantitas secundum originem pendet est divisibilis per accidens. Et hoc satis manifestum est, quia cum partes hominis sint in eadem propinquitate ad per se esse, sicut partes aliarum perfectarum, sicut dictum est, ideo nulla nova essentia formæ introducitur per divisionem, sed esse novum acquiritur ; forma vero hominis dividi non potest, ut in ea acquiratur multa nova et diversa esse; ideo necessario erit in eo alia essentia formæ suæ ab essentia formæ, quæ per divisionem solam esse acquirit.

Sed in hoc est differentia inter animalia perfecta et imperfecta, quia in imperfectis non erat illa essentia sine esse simpliciter, licet esset sine esse acquisito per divisionem. In perfectis vero erat sine esse simpliciter sibi debito, quia duo esse substantialia impossibile est simul ponere in una re, ut dictum est. Est etiam alia differentia a parte divisionis ipsius, quia cum dividi non possit, nisi quod est actu quantum; quantitas autem in homine non est actu per formam, respectu cujus sequatur materiam, ut rediens super formam, sed per

unie à la matière comme soumise à la forme, mais seulement par le fait de l'ame d'où dérive tout acte de l'homme. Mais dans le feu et dans la pierre, la quantité est en acte par la forme à laquelle la quantité est soumise dans la matière; il se fait de là que la division, dans l'homme, est dans la quantité en acte par l'action de l'ame. Tandis que ce que fait la division dans l'être acquis, n'est point de l'essence de l'ame en tant que cela appartient à l'être, mais bien quelque chose de l'essence de la forme originelle de sa quantité, à laquelle est conféré l'être en acte par le moyen de la division. Au contraire, dans les objets imparfaits, la division est en acte en quantité, et cela par la forme à laquelle se rattache la quantité, à laquelle la division enlève un être en acte, qu'elle possédoit antérieurement, et elle en obtient deux ou davantage, selon les divisions que subit l'essence qui d'abord étoit une, et qui établissoit un seul être dans un objet avant la division. Mais malgré qu'il n'y eût qu'un seul être dans les objets avant cet acte, cette même essence étoit néanmoins en puissance actuelle pour différents êtres simultanés avec le seul être en acte, qu'elle avoit déjà, et son sujet étoit une seule matière, la même en nombre. Et cependant il est certain que la matière a un autre rapport avec l'être primitif en acte, et divers autres avec les autres êtres formés en elle par la division, tous relatifs, cependant, à la même essence de la forme, avant les êtres en acte. Car quoique la puissance de la matière ne diffère point de son essence, en tant que la puissance exprime un principe susceptible de réception, elle diffère cependant en tant que signifiant une relation de la matière avec la forme; et de cette façon, il peut y avoir plusieurs rapports dans la matière, quoique l'unité d'essence reste toujours. Ainsi donc, de même que la matière n'a toujours qu'un seul être sous un rapport, sous d'autres, au contraire,

---

solam animam, a qua est totus actus qui est in homine. In igne vero et lapide quantitas est actu per formam quam ipsa quantitas sequitur in materia, inde est quod divisio in homine est in quantitate actu per animam; sed quod efficitur per divisionem in esse acquisito, non est aliquid de essentia animæ secundum aliquid de esse, sed est aliquid de essentia formæ originalis ipsius quantitatis, cui datur esse actu per divisionem. In rebus vero imperfectis divisio est in quanto actu, et hoc per formam ad quam sequitur ipsa quantitas cui per divisionem aufertur unum esse actu prius habitum, et acquiruntur duo vel plura, sub quibus essentia ipsa dividitur, quæ prius erat una, secundum quam erat unum esse in re ante divisionem. Licet autem esset unum esse ante divisionem in rebus, nihilominus illa eadem essentia formæ erat in potentia actuali ad multa esse simul cum uno esse actu quod habebat, et ejus subjectum erat materia una et eadem numero. Et tamen constat quod alium respectum habet materia ad esse actu primum, et alios respectus ad alia esse actu per divisionem acquisita, quibus tamen respectibus materiæ respondebat eadem essentia formæ ante ipsa esse actu. Licet enim potentia materiæ non differat ab ejus essentia secundum quod potentia dicit principium receptivum, differt tamen secundum quod dicit relationem materiæ ad formam, et isto modo possunt esse in materia multi respectus, essentia tamen ejus manente una. Sicut ergo materia per unum respectum tantum habet unum esse, cum aliis tamen respectibus multa habet

elle en a beaucoup d'essence et de forme, indépendants de l'être correspondant qui lui est donné par la division; de même, dans la forme parfaite, telle que l'ame de l'homme, on ne découvre qu'un être seulement dans la matière de l'homme, quoiqu'elle renferme les essences d'autres formes en dehors de l'être, ce qu'elles n'ont pourtant que par suite de la division. Nous en trouvons un exemple dans la ligne et le point. En effet, tirez une ligne; le point qui la termine a l'être en tant qu'il est la fin de la ligne; mais il y a, dans ce même point, un grand nombre de différents rapports, en tant que ce point peut terminer plusieurs lignes; mais sous un rapport, on ne peut admettre qu'une ligne pour ce point. En sorte que pour les autres lignes qui prennent ensemble leur origine à ce point, le prolongement de cette première ligne ne lui donne aucun être à leur point d'arrêt; et quand même elles ne seroient pas prolongées, le point n'en auroit pas moins l'être dans le point d'arrêt de la première ligne. Cette comparaison nous explique sa matière et ses différents rapports, puisqu'elle est indivisible de sa nature et absolument sans parties, ainsi que le point, quoi qu'ils aient entre eux d'autres différences essentielles. Donc, sous un rapport, il est impossible que son être soit en lui autre chose qu'une forme qui lui donne l'être par une ligne, tellement que les attributs de la substance lui étant dévolus, sous le rapport, que le point reçoit la ligne dans une de ses parties, il est impossible que les attributs contenus dans la ligne prédicamentelle de la substance, sous différentes formes, soient attribués à Sortès, mais dans une seule et même substance. Mais quant à ses autres rapports qu'il tient de sa proximité avec l'être, il sera susceptible de l'essence des formes, sans avoir l'être néanmoins. Car la puissance de la matière est immense et on ne peut l'apprécier, si on ne connoît pas

---

essentiæ etiam formæ sine esse per divisionem acquisito respondente, ita sub forma perfecta, cujusmodi est anima humana, reperitur in materia hominis unum esse tantum, licet in eadem materia sint essentiæ aliarum formarum sine esse, quod tamen eis sola divisione acquiritur. Hujus exemplum est reperire in linea et puncto. Protracta enim una linea, punctus qui eam terminat esse habet secundum quod illam lineam terminat, in ipso autem puncto sunt multi et diversi respectus, secundum quod potest terminus multarum linearum, sed per unum respectum impossibile est nisi unam lineam recipi in puncto. Unde per alias lineas quæ in eo recipiuntur simul cum linea prima protracta non acquiritur puncto aliquod esse in earum terminatione, nec illis non protractis minus haberet punctus esse in terminatione primæ lineæ, per quem modum de materia et ejus respectibus imaginari possumus, cum ipsa in sui natura indivisibilis et sine partibus sit omnino, ut punctus, licet in multis sint dissimilia. Secundum ergo unum respectum ejus esse quasi per unam lineam impossibile est sibi inesse nisi unam formam quæ det sibi esse, unde cum prædicata substantiæ accipiantur quasi in uno respectu, veluti cum ex una parte linea accipitur in puncto, impossibile est ut prædicata contenta in linea prædicamentali substantiæ per diversas formas prædicentur de sorte. Sed per unam et eamdem. Secundum alios vero respectus quos habet de prope ad esse, sine tamen esse poterit essentias formarum recipere. Mirabilis enim est potentia materiæ, nec sciri potest nisi

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

tout ce qui a l'être en elle, c'est-à-dire en énumérant les formes qui ont leur être en elle, comme il est expliqué au Ier livre du traité de la Métaphysique d'Aristote.

Fin du trente-unième Opuscule de saint Thomas, sur la nature de la matière, ou des dimensions indéfinies.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

OPUSCULE XXXII.

Du même docteur, sur le mélange des éléments, a maître Philippe.

C'est une question pour plusieurs, de savoir comment sont mélangés les éléments. Quelques-uns ont pensé que leurs formes substantielles continuent à subsister après que leurs qualités actives et passives ont été mises en jeu par le moyen de l'altération. En effet, si le contraire avoit lieu, il semble qu'il y auroit plutôt corruption que mixture. Ensuite, si la forme substantielle d'un corps mélangé est un acte de la matière indépendante de l'interposition des corps simples, ceux-ci ne seroient plus les éléments. Car un élément est la matière première dont se compose un objet, inhérente en lui et indivisible quant à l'espèce. En effet, si on fait la soustraction des formes substantielles, le corps mixte ne sera plus composé de corps simples : or, il est impossible qu'il en soit ainsi, car il ne peut se faire qu'une matière reçoive plusieurs formes substantielles dans le même objet. Si

---

cognoscendo ea quæ in ea esse habent, scilicet conferendo de formis quæ in ea esse habent, ut patet I. *Phys.*

Explicit Opusculum trigesimum primum S. Thomæ, de Natura materiæ, sive de dimensionibus interminatis.

OPUSCULUM XXXII.

Ejusdem doctoris, de mixtione elementorum, ad magistrum Philippum.

Dubium apud multos esse solet quomodo elementa sint in mixto. Videtur autem quibusdam, quod qualitatibus activis et passivis elementorum ad medium aliqualiter deductis per alterationem formæ substantiales elementorum maneant. Si enim non remaneant, videtur esse corruptio quædam elementorum et non mixtio. Rursum, si forma substantialis corporis mixti sit actus materiæ non præsuppositis formis simplicium corporum, tunc simplicia corpora elementorum amittent rationem. Est enim elementum ex quo componitur aliquid primo, et est in eo, et est indivisibile secundum speciem. Sublatis enim formis substantialibus non sic ex simplicibus corporibus corpus mixtum componetur, quod in eo remaneant; est autem impossibile sic se habere. Impossibile est enim materiam secundum idem

donc, elles se trouvent dans un corps mixte, il faut nécessairement qu'elles soient dans les différentes parties de la matière. Mais celle-ci ne peut admettre de parties différentes, à moins de lui présupposer la quantité. Car si on ne la présuppose pas dans la matière, la substance reste indivisible comme cela est prouvé dans le premier livre du traité de Physique d'Aristote. Un corps physique est donc formé de matière avec la quantité et de forme substantielle. Les différentes parties de la matière composées de formes des éléments, composent plusieurs corps : mais il est impossible que plusieurs corps existent simultanément. Les quatre éléments sont donc inadmissibles dans chaque partie d'un corps mixte ; par conséquent, il n'y aura point de mélange, mais seulement en idée, comme il arrive pour la réunion des objets invisibles, ou qui ne tombent point sous les sens à cause de leur ténuité. De plus, il faut à toute espèce de forme substantielle une certaine disposition de la matière qui lui soit appropriée, sans laquelle elle ne peut subsister : ce qui fait que l'altération est la seule condition pour la génération et la corruption. Or, la propriété réceptible de la forme du feu ne peut convenir à celle de l'eau dans le même objet, parce que ces deux éléments sont diamétralement opposés. Or, il est impossible que deux contraires soient dans le même objet d'une manière adéquate. Donc, il est impossible que les formes substantielles de l'eau et du feu subsistent dans la même partie d'un corps composé. Par conséquent, si on forme un composé sans que les formes substantielles des corps simples subissent aucune altération, il n'y aura point de mélange mais seulement en idée, ce qui fera une simple juxtaposition de parties insaisissables à cause de leur ténuité.

Mais pour éviter ces difficultés, on est tombé dans un inconvénient plus grave. Car pour différencier la mixtion des éléments de leur

---

diversas formas suscipere elementorum. Si igitur in corpore mixto formæ substantiales elementorum salventur, oportebit diversis materiæ partibus eas inesse; materiæ autem diversas partes accipere est impossibile nisi præintellecta quantitate in materia. Sublata enim quantitate substantia remanet indivisibilis, ut patet I. *Phys.* Ex materia autem sub quantitate existente et forma substantiali adveniente corpus physicum constituitur. Diversæ igitur partes materiæ formis elementorum subsistentes plurium corporum rationem suscipiunt ; multa autem corpora impossibile est simul esse. Non igitur in qualibet parte corporis mixti erunt quatuor elementa, et sic non erit vera mixtio, sed secundum sensum, sicut accidit in congregatione invisibilium sive insensibilium corporum propter parvitatem. Amplius, omnis forma substantialis propriam requirit dispositionem in materia, sine qua esse non potest : unde alteratio est via ad generationem et corruptionem. Impossibile est autem in idem convenire propriam dispositionem quæ requiritur ad formam ignis et quæ requiritur ad formam aquæ, quia secundum tales dispositiones ignis et aqua sunt contraria ; contraria autem impossibile est simul esse in eodem adæquate. Impossibile est igitur quod in eadem parte mixti sint formæ substantiales ignis et aquæ. Si igitur mixtum fiat remanentibus formis substantialibus simplicium corporum, sequitur quod non sit vera mixtio, sed ad sensum solum, quasi juxta se positis partibus insensibilibus propter parvitatem.

Quidam autem volentes utrasque rationes evitare, in majus inconveniens inciderunt. Ut enim mixtiones elementorum ab

corruption, on a dit, qu'à la vérité, les formes substantielles des éléments subsistant dans le mélange, d'une manière telle quelle, mais pour ne pas être obligé d'admettre de mélange, en spéculation et non réellement, on a supposé que les formes des éléments ne restoient pas complètement dans le composé, mais qu'elles y étoient réduites à un certain état mitoyen. On prétend, en effet, que les formes des éléments reçoivent plus ou moins, et ont une certaine opposition entre elles. Mais comme cette manière de voir est en contradiction avec la pensée et les paroles du Philosophe, qui a écrit dans ses Catégories, qu'il n'y a aucune opposition dans la substance et que le plus et le moins n'existe pas dans sa réception; on va plus loin et on prétend que les formes des éléments sont très-imparfaites, parce qu'elles tiennent de très-près à la matière première, aussi en fait-on des intermédiaires entre les formes substantielles et les formes accidentelles, et de cette façon qu'elles sont plus ou moins susceptibles de réception, en tant qu'elles se rapprochent davantage plus ou moins de la nature des formes accidentelles, quoiqu'elles soient opposées les unes aux autres.

Mais cette prétention est insoutenable pour plusieurs raisons. D'abord, parce qu'il ne peut pas y avoir de milieu entre la substance et l'accident, autant vaudroit affirmer qu'il y a un milieu entre le oui et le non. Car le propre de l'accident est d'être dans un sujet, et celui de la substance de n'en point avoir; puisque les formes substantielles sont bien dans la matière, mais non pas dans un sujet. En effet le sujet est une telle chose, la forme substantielle est ce qui le fait tel et qui ne le présuppose pas. De même, il est ridicule de dire qu'il y a un milieu entre des objets qui ne sont pas de même genre, parce qu'il faut que le milieu et les extrémités ne soient pas de genre différent, comme il est démontré au dixième livre du traité de Métaphysique d'Aristote.

---

eorum corruptione distinguerent, dixerunt formas quidem substantiales elementorum remanere in mixto aliqualiter; sed ne cogerentur dicere esse mixtionem ad sensum, et non secundum veritatem, posuerunt quod formæ elementorum non remanent in mixto secundum suum complementum, sed in quoddam medium reducantur. Dicunt enim quod formæ elementorum suscipiunt magis et minus, et habent contrarietatem ad invicem. Sed quia hoc palam repugnat opinioni et dictis Philosophi dicentis in *Prædicamentis*, quod substantiæ nihil est contrarium, et quod non suscipit magis et minus, ulterius procedunt, et dicunt quod formæ elementorum sunt imperfectissimæ, utpote materiæ primæ propinquiores: unde sunt mediæ inter formas substantiales et accidentales, et sic in quantum accedunt ad naturam formarum accidentalium, magis et minus suscipere possunt, licet habeant contrarietatem ad invicem.

Hæc autem positio multipliciter est improbabilis. Primo, quia esse aliquid medium inter substantiam et accidens, est omnino impossibile; esset enim medium inter affirmationem et negationem. Proprium enim accidentis est esse in subjecto, substantiæ vero in subjecto non esse; formæ autem substantiales sunt quidem in materia, non autem in subjecto. Nam subjectum est hoc aliquid, forma autem substantialis est, quæ facit subjectum hoc aliquid, non autem præsupponit illud. Item, ridiculum est dicere medium esse inter ea quæ non sunt unius generis, quia medium et extrema oportet ejusdem generis esse, ut probatur in X. *Metaphys.* Nihil ergo potest esse medium inter sub-

Il n'y a donc point de milieu possible, entre la substance et l'accident. Ensuite il est impossible que les formes substantielles des éléments soient plus ou moins réceptibles. Car une forme qui seroit telle seroit divisible par accident, parce que son sujet pourroit plus ou moins la recevoir. Dans tout être divisible en soi ou par accident, il y a un mouvement perpétuel, comme on le lit au sixième chapitre du traité de Physique. En effet, il y a déplacement, et par conséquent accroissement et décroissement, par rapport au lieu et à la quantité, qui sont divisibles en eux-mêmes, et altération dans les qualités qui reçoivent plus ou moins, comme par exemple, la chaleur et le blanc.

Si donc les formes des éléments reçoivent plus ou moins, la génération et la corruption des éléments seront un mouvement perpétuel, ce qui est impossible. Car ce mouvement ne peut exister que dans trois sortes de choses, c'est-à-dire, la quantité, la qualité, et là où il est dit au Ve livre du traité de Physique du Philosophe. Ensuite, toute différence de la forme substantielle varie selon l'espèce. Or ce qui reçoit plus ou moins, diffère de ce qui est moins et lui est opposé en un sens, par exemple, le plus blanc et le moins blanc. Ainsi donc, si la forme substantielle du feu reçoit plus et moins, elle changera l'espèce selon qu'elle sera plus ou moins parfaite et sera une forme différente et non la même. C'est pour cela qu'Aristote dit au VIIIe livre de sa Métaphysique, que « de même que dans les nombres, l'espèce varie par l'addition et la soustraction, elle change également dans les substances. » Il faut donc trouver un autre moyen d'établir comment se fait la mixtion, sans que les éléments soient entièrement corrompus et comment ils demeurent dans le composé d'une façon ou d'une autre. Il faut donc faire attention, que les quantités actives et passives des éléments sont opposées entre elles et reçoivent plus ou moins.

---

stantiam et accidens. Deinde impossibile est formas substantiales elementorum suscipere magis et minus. Omnis enim forma suscipiens magis et minus est divisibilis per accidens, in quantum scilicet potest eam subjectum participare magis et minus. Secundum id autem quod est divisibile per se vel per accidens, contingit esse motum continuum, ut patet in VI. *Physic.* Est enim loci mutatio, et augmentum et decrementum secundum locum et quantitatem quæ sunt per se divisibilia; alteratio autem secundum qualitates quæ suscipiunt magis et minus, ut calidum et album.

Si igitur formæ elementorum suscipiunt magis et minus, tam generatio quam corruptio elementorum, erit motus continuus, quod est impossibile. Nam motus continuus non est nisi in tribus generibus, scilicet quantitate, qualitate et ubi, ut probatur in V. *Physic.* Amplius, omnis differentia secundum formam substantialem variat speciem; quod autem suscipit magis et minus differt ab eo quod est minus, et quodammodo est ei contrarium, ut magis album et minus album. Si igitur forma substantialis ignis suscipit magis et minus, magis facta vel minus facta speciem variabit, nec erit eadem forma, sed alia. Hinc est quod dicit Philosophus in VIII. *Metaph.*, quod « sicut in numeris variatur species per additionem et subtractionem, ita in substantiis. » Oportet ergo alium modum invenire, quo veritas salvetur mixtionis, et elementa non totaliter corrumpantur, sed aliqualiter in mixto permaneant. Considerandum est igitur, quod qualitates activæ et passivæ elementorum sunt ad invicem contrariæ, et suscipiunt magis et minus. Ex contrariis autem qualitatibus

On peut donc établir une qualité intermédiaire résultant des qualités opposées des éléments, lesquels sont plus ou moins réceptibles, qui participe de la nature des deux extrêmes, comme la couleur pâle entre le blanc et le noir, et le tiède entre le chaud et le froid. Ainsi donc, en répétant ce qu'il y a de suréminent dans les qualités élémentaires, on en fait une qualité intermédiaire qui est la qualité propre du corps mixte, différant cependant sous plusieurs rapports selon les proportions du mélange. Et cette qualité est la disposition particulière à la forme d'un corps composé, de même que la qualité simple à la forme d'un corps simple. De même donc que les extrémités sont dans le milieu qui participe de leur nature, de même les qualités d'un corps simple sont dans la qualité propre d'un corps composé. Or la qualité d'un corps simple, est tout autre chose que sa forme substantielle, bien qu'elle agisse en vertu de la forme substantielle; car sans cela, la chaleur ne feroit qu'échauffer, mais sa forme substantielle ne seroit pas mise en acte par sa vertu, puisque rien n'a d'action en dehors de son espèce. De cette façon, les qualités des formes substantielles des corps simples demeurent dans les corps composés. Les formes des éléments sont donc dans les corps composés non en acte, mais seulement en puissance, et c'est ce qu'affirme le Philosophe dans son premier chapitre du traité de la Génération. Les éléments ne restent donc point dans un composé en acte, comme par exemple, un corps ou la couleur blanche; et ils ne sont ni corrompus, ni altérés ni l'un ni l'autre, car leurs qualités gardent toute leur intégrité.

Fin du trente-deuxième Opuscule de saint Thomas d'Aquin, sur le mélange des éléments.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

---

suscipientibus magis et minus constitui potest media qualitas, quæ utriusque sapiat extremi naturam, sicut pallidum inter album et nigrum, et tepidum inter calidum et frigidum. Sic igitur remissis excellentiis qualitatum elementarium constituitur ex eis quædam qualitas media, quæ est propria qualitas corporis mixti, differens tamen in diversis secundum diversam mixtionis proportionem. Et hæc quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis mixti, sicut qualitas simplex ad formam corporis simplicis. Sicut igitur extrema inveniuntur in medio, quod participat utriusque naturam, sic qualitates simplicium corporum inveniuntur in propria qualitate corporis mixti. Qualitas autem corporis simplicis est quidem aliud a forma substantiali ipsius, agit tamen in virtute formæ substantialis; alioquin calor calefaceret tantum, non autem per ejus virtutem forma substantialis educeretur in actum, cum nihil agat extra suam speciem. Sic igitur virtutes formarum substantialium simplicium corporum salvantur in corporibus mixtis. Sunt igitur formæ elementorum in mixtis non actu, sed virtute, et hoc est quod dicit Philosophus in I. *De generatione*. Non igitur manent elementa in mixto actu, ut corpus et album, nec corrumpuntur, nec alterantur ambo, nec alterum, salvatur enim virtus eorum.

Explicit Opusculum trigesimum secundum, B. Thomæ de Aquino, de mixtione elementorum.

OPUSCULE XXXIII.

DU MÊME DOCTEUR, DES OPÉRATIONS OCCULTES DE LA NATURE, A UN SOLDAT.

La confiance que votre amitié pour moi vous inspire à mon égard, a fait que vous voulez bien me demander de vous écrire mon opinion sur certains mouvements naturels des corps, dont les principes ne peuvent être appréciés à défaut de connoissances, puisque nous ne pouvons point les analyser. Nous voyons, en effet, que le mouvement d'un corps est en raison de la qualité des éléments qui entrent dans sa composition, par exemple, une pierre se meut en proportion de la qualité de la terre qui la compose. De même, les métaux sont réfrigérents selon la quantité d'eau qu'ils renferment. Les métaux ont la propriété de rafraîchir, de même que l'eau. Par conséquent toutes les actions et les mouvements des corps composés sont en raison des propriétés et de la puissance des éléments qui les constituent : on ne peut établir de doute sur leur origine, tant elle est évidente. Mais il y a telles opérations qui ne peuvent pas tirer leur source de la vertu des éléments, par exemple, l'attraction du fer par l'aimant, et la déjection de telles humeurs déterminées dans telles parties du corps au moyen de certains remèdes. Il faut donc ramener de telles opérations à des principes plus élevés.

Mais on doit faire attention que l'agent inférieur se meut, ou a une double action relative à la puissance de l'agent supérieur. D'abord,

OPUSCULUM XXXIII.

EJUSDEM DOCTORIS, DE OCCULTIS OPERIBUS NATURÆ, AD QUEMDAM MILITEM.

Quoniam in quibusdam naturalibus corporibus quædam naturales actiones apparent, quarum principia maxime apprehendi non possunt, requisivit a me vestra dilectio ut quid super his mihi videatur, transcriberem. Videmus siquidem quod corpus elementorum in se dominantium motus sequitur, puta quod lapis movetur ad medium secundum proprietatem terræ dominantis in eo. Metalla etiam secundum proprietatem aquæ habet frigidandi virtutem. Quæcumque igitur actiones et motus elementatorum corporum sunt secundum proprietatem et virtutem elementorum, ex quibus talia corpora componuntur; tales autem actiones et motus habent manifestam originem, de qua nulla emergit dubitatio. Sunt autem quædam operationes talium corporum, quæ a virtutibus elementorum causari non possunt, puta quod magnes attrahit ferrum, et quod quædam medicinæ quosdam determinatos humores purgant, et determinatis corporis partibus. Oportet igitur tales actiones in altiora principia reducere.

Est autem considerandum quod aliquod agens inferius secundum superioris agentis virtutem dupliciter agit vel movetur. Uno

en tant que l'action procède de lui dans la forme ou la puissance qui lui est imprimée par l'agent supérieur; comme la lune, qui est éclairée par la lumière du soleil. Secondement, il agit par la seule vertu de l'agent supérieur sans avoir reçu de forme pour agir, mais il est mû par le simple mouvement de l'agent supérieur, comme le charpentier se sert de sa scie pour scier le bois. La section du bois est premièrement l'action de l'ouvrier et secondairement celle de la scie en tant que mûe par le charpentier, non que cette action soit l'effet d'une forme ou d'une puissance quelconque, qui soit inhérente à la scie après l'action de l'homme. Car s'il y a des corps élémentaires qui reçoivent quelque action ou quelque mouvement d'agents supérieurs, ceci doit avoir lieu par un autre mode que ceux que nous avons indiqués, c'est-à-dire que ces actes doivent recevoir des formes ou des qualités imprimées par des agents supérieurs dans les corps composés, ou que ces actes reçoivent seulement le mouvement des éléments des corps composés de ces agents supérieurs. Or, les agents supérieurs qui dépassent la nature des corps composés et des éléments ne sont pas seulement les corps célestes, mais aussi les substances supérieures séparées. On trouve en effet, quelquefois, leur influence sur les actes et les mouvements des corps inférieurs qui ne procèdent point d'une forme imprimée aux corps inférieurs, mais seulement du mouvement imprimé par les agents supérieurs. Car le flux et le reflux de la mer a lieu par l'influence de la lune, en dehors de la propriété de l'élément de l'eau; non par une forme qui lui soit imprimée, mais du mouvement de la lune, qui lui imprime son mouvement d'allée et de venue. On remarque encore, dans les figures de nécromancie, des effets qui ne sont point le résultat des formes qu'elles auroient pu recevoir, mais de l'action des démons qui opère sur ces images ce

---

modo, in quantum actio procedit ab eo secundum formam vel virtutem sibi impressam a superiori agente, sicut luna illuminata per lumen a sole receptum. Alio modo agit per solam virtutem superioris agentis nulla forma recepta ad agendum, sed per solum motum a superiori agente mavetur, sicut carpentator utitur serra ad secandum. Quæ quidem sectio est principaliter actio artificis, secundario vero serræ, in quantum ab artifice movetur, non quod talis actio sequatur aliquam formam vel virtutem, quæ in serra remaneat post motionem artificis. Si qua enim elementaria corpora a superioribus agentibus aliquas actiones vel motus participant, oportet altero dictorum modorum hoc esse, scilicet quod tales actiones consequantur aliquas formas vel virtutes impressas corporibus elementatis superioribus agentibus, vel quod tales actiones consequantur solam motionem elementorum corporum a dictis agentibus. Superiora autem agentia, quæ naturam elementatorum et elementorum excedunt, sunt non solum corpora cœlestia, sed etiam superiores substantiæ separatæ. Ex utrisque autem aliquæ actiones vel motus in corporibus inferioribus inveniuntur, quæ non procedunt ab aliqua forma inferioribus corporibus impressa, sed solum ex superiorum agentium motione. Aqua enim maris fluens et refluens talem motum sortitur præter proprietatem elementi ex virtute lunæ, non per aliquam formam sibi impressam, sed ex lunæ motione, qua scilicet aqua movetur a luna. Apparent etiam quarumdam nigromanticarum imaginum quidam effectus, qui procedunt non ab aliquibus formis quas susceperint dictæ imagines, sed a dæmonum actione, qui in

que nous croyons cependant être quelquefois l'opération du doigt de Dieu ou des bons anges. Car lorsque l'ombre de l'apôtre saint Pierre guérissoit les malades, ou quand une maladie disparoît au contact des reliques d'un saint, ceci n'est point l'effet d'une forme imprimée à ces corps, mais seulement l'œuvre de Dieu qui se sert de ces corps pour obtenir ces effets. Il est évident, néanmoins, qu'il n'en est point ainsi de toutes les opérations des corps composés possédant des vertus occultes. D'abord, parce que ces opérations qui ne sont point l'effet d'une forme, ne sont point ordinaires à toutes celles de la même espèce. Car tous les ossements, ni toutes les reliques des saints n'ont pas la vertu de guérir, mais seulement quelques-uns et encore seulement dans quelques cas : on peut en dire autant des figures de nécromancie, et du flux et du reflux de la mer, que la lune ne produit point sur toutes les eaux. Il y a cependant dans certains corps, des opérations occultes, qui se présentent dans tous les corps de la même espèce, par exemple, toute pierre d'aimant attire le fer : d'où on est obligé de conclure que ces opérations sont la conséquence d'un principe intrinsèque dans tous les objets de la même espèce. Ensuite, les opérations dont nous avons parlé, ne sont point toujours le résultat des causes de ce genre ; ce qui le prouve évidemment, c'est qu'elles ne proviennent point d'une qualité inhérente et fixe, mais simplement de l'action d'un agent supérieur ; ainsi, une scie ne coupe pas toujours le bois auquel elle est appliquée, mais seulement lorsque l'artisan lui imprime le mouvement à cet effet. Les corps inférieurs ont aussi certaines opérations occultes, lesquelles appliquées à leurs opposés produisent toujours les mêmes effets. Ainsi la rhubarbe purge toujours une certaine humeur ; d'où je conclus que son ac-

---

dictis imaginibus operantur : quod quidem quandoque contingere credimus operatione divina, vel bonorum angelorum. Quod enim ad umbram Petri Apostoli sanarentur infirmi, vel ad tactum reliquiarum alicujus sancti aliqua ægritudo pellatur, non fit per aliquam formam his corporibus inditam, sed solum per operationem divinam, quæ his corporibus utitur ad tales effectus. Patet autem non omnes operationes corporum elementatorum occultas operationes habentium esse tales. Primo quidem, quia dictæ operationes quæ non consequuntur aliquam formam impressam, non inveniuntur communiter in omnibus quæ sunt ejusdem speciei. Non enim omne os, nec omnes reliquiæ sanctorum tangendo sanant, sed aliquorum, et aliquando, nec omnes imagines hujusmodi habent effectus, nec omnis aqua fluit et refluit secundum motum lunæ. Quædam vero operationes occultæ in quibusdam inveniuntur corporibus, quæ similiter inveniuntur in omnibus quæ sunt ejusdem speciei, sicut omnis magnes attrahit ferrum : unde relinquitur tales operationes consequi aliquod intrinsecum principium commune habentibus hanc speciem. Deinde operationes de quibus supra dictum est, non semper ex hujusmodi habitibus procedunt : cujus evidens signum est, quod non proveniunt ex aliqua virtute indita et permanente, sed solum motu alicujus superioris agentis, sicut serra non semper secat lignum sibi conjunctum, sed solum quando ad hunc effectum ab artifice movetur. Quædam vero operationes occultæ sunt corporum inferiorum, quæ quandocumque adhibentur suis passivis, similes effectus producunt, sicut reubarbarum semper purgat determinatum humorem : unde relinquitur talem actionem provenire ex aliqua virtute

tion a sa cause dans une certaine vertu inhérente à tel corps. Il nous faut examiner maintenant, quel est ce principe intrinsèque permanent, qui donne lieu à ces opérations.

Or, il paroît que ce principe consiste en une espèce de puissance. On appelle puissance le principe intrinsèque qui donne action à l'agent, ou qui la fait subir au sujet; cette puissance, en tant qu'elle est rapportée au dernier principe qui donne la puissance à un objet, reçoit le titre et le caractère de vertu. Et cette vertu qui est le principe de ces actions ou des sujets, paroît évidemment dériver de la forme spécifique d'un objet. De là vient que pour faire voir les propriétés particulières passives de leurs sujets, on prend pour la définir ce qui désigne les principes essentiels d'un objet. Or, le principe de l'essence et de la quiddité est la forme qui se trouve dans une matière déterminée. Il est donc indispensable que ces vertus procèdent des formes de tels objets, en tant qu'existant dans leurs matières propres. Ensuite, puisqu'on donne le nom de nature ou de matière d'un objet à sa forme, si la vertu d'un objet n'en dérive pas, il n'aura point la vertu naturelle, et par suite, l'action ou la sugétion qui ne procèdera pas de cette vertu ne sera pas naturelle. Or, les actions qui ne sont pas naturelles, ne sont que de peu de durée et sont à peu près ce qu'est l'eau chaude à l'égard de l'objet qu'elle doit échauffer. Mais les actions occultes, dont nous parlons maintenant, sont toujours ainsi ou du moins très-fréquemment. Il s'ensuit donc que les vertus qui sont les principes de ces actions sont essentielles, procédant de la forme relativement à ce qu'il y a dans cette matière. Les Platoniciens attribuoient le principe des formes substantielles aux substances séparées, auxquelles ils donnoient le nom de conceptions ou d'idées,

---

indita et permanente in tali corpore. Restat autem considerare quod sit istud principium intrinsecum permanens, a quo tales operationes procedunt.

Patet autem hoc principium potentiam quamdam esse. Potentiam enim dicimus principium intrinsecum quo agens agit, vel patiens patitur; quæ quidem potentia, secundum quod refertur ad ultimum in quo aliquid potest, accipit nomen et rationem virtutis. Talis autem virtus quæ est talium actionum vel passionum principium, maxime ostenditur ex forma rei specifica derivari. Omne enim accidens quod est alicujus speciei proprium, derivatur ex principiis essentialibus illius speciei. Et inde est quod ad demonstrandum proprias passiones de suis subjectis, accipimus pro causa diffinitionis designantem essentialia principia rei. Est autem essentiæ et quidditatis principium forma in determinata materia existens. Oportet igitur tales virtutes procedere a formis talium rerum secundum quod in propriis materiis existunt. Deinde cum natura rei dicatur forma vel materia illius, si qua virtus rei ab his non derivetur, non erit tali rei naturalis virtus, et per consequens nec actio vel passio a tali virtute procedens erit naturalis; tales autem actiones quæ sunt præter naturam, non sunt diuturnæ, sicut quod aqua calefacta calefacit. Actiones autem occultæ, de quibus nunc loquimur, eodem modo se habent semper, vel ut frequenter. Relinquitur ergo virtutes, quæ sunt harum actionum principia, essentiales esse et a forma procedere, secundum in tali materia existit. Formarum autem substantialium Platonici quidem principium attribuebant in substantiis separatis, quas species vel ideas vocabant, quarum imagines dicebant esse formas naturales materiæ impressas; sed

dont ils disoient que les images étoient les formes naturelles imprimées à la matière : mais ce principe paroît insuffisant. D'abord, parce qu'il faut que l'auteur ressemble à son œuvre : or, ce qui se fait dans les objets naturels n'est pas une forme, mais un composé de matière et de forme, car on fait une chose pour qu'elle soit. L'être est proprement dit un composé subsistant; la forme est appelée l'être par lequel une chose est. La forme n'est donc point, à proprement parler, ce qui est, mais seulement le composé. Donc, ce qui fait que les choses naturelles subsistent, n'est pas la forme seule, mais le composé. Ensuite, il faut que les formes existant hors de la matière soient immuables, parce que le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance, attribut qui convient à la matière première, ce qui fait qu'elles doivent être toujours les mêmes. D'une cause immuable procèdent des formes immuables; ce qui n'existe point dans les formes des corps inférieurs, à cause de la génération et de la corruption qui sont propres à ces corps. Il s'ensuit donc que les principes des formes de ces corps corruptibles, sont les corps célestes, immuables selon que leur accroissement ou leur décroissement donnent la génération, ou apportent la corruption aux corps inférieurs. Cependant ces formes procèdent des substances séparées, comme de leurs premiers principes, qui, au moyen de l'influence ou du mouvement des corps célestes, impriment les formes qu'ils veulent à la matière corporelle. Et comme nous avons prouvé que les actions et les vertus des corps naturels sont produites par des formes spéciales, il s'ensuit qu'elles sont réduites plus tard en une espèce de principes plus élevés, en corps célestes ou en puissance de corps célestes, et encore plus tard, en substances séparées intellectuelles, quoiqu'il n'apparoisse après, aucun vestige de ces principes dans les opérations des objets naturels.

---

hoc principium non potest sufficere. Primo quidem, quia oportet faciens simile esse facto; id autem quod fit in rebus naturalibus non est forma, sed compositum ex materia et forma, ad hoc enim aliquid fit, ut sit. Proprie autem esse dicitur compositum subsistens; forma autem dicitur esse, ut quo aliquid est. Non igitur forma proprie est id quod fit, sed compositum. Id igitur quod facit res naturales esse, non est forma tantum, sed compositum. Deinde formas absque materia existentes oportet immobiles esse, quia motus est actus existentis in potentia, quod primæ materiæ convenit, unde oportet quod semper eodem modo se habeant. A causa autem eodem modo se habente procedunt formæ eodem modo se habentes : quod quidem in formis inferiorum corporum non apparet propter generationem et corruptionem talium corporum. Relinquitur igitur quod principia formalium talium corporum corruptibilium sunt corpora cœlestia, quæ diversimode se habentia secundum accessum et recessum, generationem et corruptionem causant in his inferioribus. Procedunt tamen tales formæ a substantiis separatis, ut a primis principiis, quæ mediante virtute et motu corporum cœlestium imprimunt formas apud se intellectas in materiam corporalem. Et quia actiones et virtutes corporum naturalium ex formis specificis causari ostendimus, consequens est quod ulterius reducantur sicut in altiora principia, in corpora cœlestia, vel in virtute cœlestium corporum, et adhuc ulterius in substantias separatas intellectuales; utrorumque autem horum principiorum vestigium quoddam apparet in ipsis naturalium rerum operationibus. Nam quod talia naturæ opera fiant

Ces opérations naturelles ont lieu en même temps qu'une espèce de transformation et dans un espace de temps donné, déterminé par la marche d'un corps céleste : et ces opérations de la nature faites par les substances séparées intellectuelles se produisent par des voies fixes et ont un but déterminé avec ordre et mesure, ainsi que ce qui se fait avec art et intelligence, tellement qu'on diroit l'œuvre d'une main habile et exercée; c'est ce qui fait dire que la nature opère avec sagacité. L'œuvre d'un homme sage doit être faite avec ordre; car c'est là le propre de la sagesse d'ordonner chaque chose convenablement. Ainsi donc, comme les formes des corps inférieurs sont le fruit de la sagesse d'une substance séparée, au moyen de la puissance et du mouvement des corps célestes, on doit remarquer en elles un certain ordre, de façon qu'il y en ait de moins parfaites et très-rapprochées de la matière, et d'autres plus parfaites et qui tiennent de plus près aux agents supérieurs. Les moins parfaites et rapprochées de la matière, sont les formes des éléments qui servent à la composition matérielle des corps inférieurs : elles sont d'autant plus sujettes à changement, qu'elles le sont moins à l'opposition des éléments et sont susceptibles d'une union plus intime avec d'autres corps, qui les fait s'assimiler d'une certaine manière aux corps célestes, lesquels sont à l'abri de toute influence étrangère. Mais un composé de contraires ne l'est seulement qu'en puissance et nullement en acte. Aussi, plus ces corps sont susceptibles d'une union plus parfaite avec d'autres, plus la providence leur donne une forme distinguée, par exemple, le corps humain, qui est un mélange parfait d'éléments, comme le prouve la délicatesse du tact de l'homme, et qui a une forme très-noble, c'est-à-dire une ame raisonnable : or, les qualités et les

---

cum quadam transmutatione, et secundum certum cujusdam temporis spatium provenit ex corpore cœlesti, per cujus motum temporis mensura diffinitur; sed a substantiis separatis intellectualibus invenitur in naturæ operationibus, quod determinatis viis ad determinatos fines rerum ordine et congruentissimo modo procedunt, sicut et ea quæ fiunt ab arte, ita quod totum opus naturæ videtur opus esse cujusdam sapientis, propter quod natura dicitur sagaciter operari. Opus sapientis oportet esse ordinatum. Hoc enim proprie ad sapientem dicimus pertinere, ut omnia congruo ordine disponat. Quia igitur formæ inferiorum corporum proveniunt ex sapientia substantiæ separatæ mediante virtute et motu corporum cœlestium, oportet in his formis inferiorum corporum, quemdam ordinem inveniri, ita scilicet quod quædam sint imperfectiores et materiæ propinquiores, quædam autem perfectiores et proximiores superioribus agentibus. Imperfectissimæ vero formæ, et maxime materiæ propinquæ, sunt formæ elementorum, ex quibus inferiora corpora componuntur materialiter : quæ quidem tanto sunt mobiliora, quanto a contrarietate elementorum magis recedentia, ad quamdam æqualitatem mixtionis accedunt, propter quam quodammodo assimilantur corporibus cœlestibus, quæ sunt ab omni contrarietate aliena. Illud autem quod est ex contrariis compositum, neutrum est actu contrariorum, sed potentia tantum. Et ideo quanto talia corpora ad majorem æqualitatem mixtionis accedunt, tanto nobiliorem formam sortiuntur a Deo, quale est corpus humanum, quod est temperatissimæ mixtionis, ut probat bonitas tactus in hominibus, nobilissimam formam habet, scilicet animam rationalem; virtutes autem et actiones

actions doivent être proportionnées aux formes d'où elles procèdent. D'où vient que les formes des éléments, qui sont matérielles par-dessus tout, ont les qualités actives et passives, telles que, le chaud et le froid, l'humide et le sec, et autres semblables qui tiennent à la disposition de la matière. Au lieu que les formes des corps mixtes, c'est-à-dire inanimés, par exemple, les pierres, les métaux, les minéraux, en vertu des qualités et des actions qu'elles tirent des éléments dont elles sont formées, en ont d'autres plus distinguées, qui sont la conséquence de leurs formes spécifiques, comme par exemple, l'or qui réjouit le cœur, le saphyr qui modère l'activité du sang : et toujours par gradation, plus les formes spécifiques sont distinguées, plus les opérations et les qualités qui en dérivent, sont excellentes, par exemple, la plus noble des formes, qui est l'ame raisonnable, a une puissance et une action intellectuelle, lesquelles sont bien au-dessus non-seulement de la vertu et de l'action des éléments, mais encore de la vertu et de l'action des corps.

Nous allons examiner actuellement ce que l'on doit penser des formes du dernier degré. En effet, de même que le feu a la propriété de réchauffer et l'eau celle de rafraîchir, comme conséquence de leurs formes spécifiques, la puissance et l'action intellectuelles de l'homme sont la conséquence de l'ame raisonnable, qu'il a reçue de Dieu ; de même toutes les vertus et les actions des corps intermédiaires, supérieures à celles des éléments, reçoivent leurs formes propres et sont ramenées, comme par des principes plus distingués, en vertu des corps célestes, et encore à une manière d'être plus élevée, c'est-à-dire en substances séparées. Car toutes ces formes des corps inférieurs dérivent de ces principes, moins l'ame raisonnable, car elle procède d'une cause tellement immatérielle, c'est-à-dire de Dieu, qu'elle n'est

---

oportet formis proportionari a quibus procedunt : et inde est quod formas elementorum, quæ sunt maxime materiales, consequuntur qualitates activæ et passivæ, puta calidum, frigidum, humidum, siccum, et alia similia quæ pertinent ad materiæ dispositionem. Formæ vero mixtorum, scilicet inanimatorum corporum, puta lapidum, metallorum, mineralium, propter virtutes et actiones quas ab elementis participant, ex quibus componuntur quasdam alias virtutes et actiones nobiliores, habent consequentes formas eorum specificas, puta quod aurum lætificat cor, sapphirus sanguinem constringit : et sic semper ascendendo quanto formæ specificæ sunt nobiliores, tanto virtutes et operationes ex eis procedentes excellentiores existunt in tantum quod nobilissima forma, quæ est anima rationalis, habet virtutem et operationem intellectivam, quæ non solum transcendunt virtutem et actionem elementorum, sed etiam omnem virtutem et actionem corporalem.

Ex extremis autem formis oportet de mediis judicium sentire. Sicut enim virtus calefaciendi et infrigidandi est in igne et aqua consequens proprias eorum formas, et virtus, et actio intellectualis in homine consequens animam rationalem, ita omnes virtutes et actiones mediorum corporum transcendentes virtutes elementorum consequuntur eorum proprias formas et reducuntur sicut in altiora principia in virtutes corporum cœlestium, et adhuc altius in substantias separatas. Ex talibus enim principiis formæ inferiorum corporum derivantur excepta sola rationali anima, quæ ita ab immateriali causa procedit, scilicet a Deo, quod nullo modo causatur ex virtute

produite d'aucune façon par la vertu des corps célestes, et qu'elle ne sauroit, s'il en étoit autrement, avoir de puissance et d'opérations intellectuelles entièrement séparées du corps. Ainsi donc, comme ces vertus et ces opérations dérivent d'une forme spécifique, qui est commune à tous les individus de la même, espèce il est impossible qu'aucun individu d'une autre espèce obtienne cette puissance et cette action, pour cette raison qu'il a été engendré sous une constellation déterminée. Il peut se faire néanmoins que dans un individu de la même espèce, l'opération qui se rattache à l'espèce soit plus ou moins énergique, selon les différentes dispositions de la matière et les positions des corps célestes qui ont présidé à la génération de tel ou tel autre individu.

Il résulte donc, en dernier lieu, de tout ce que l'on vient de dire, que les formes artificielles sont des accidents nullement attachés a l'espèce. Car il ne peut arriver qu'une chose artificielle participe, dans son opération, de la vertu et de l'influence des corps célestes, ou acquière de cette source la puissance de produire des effets naturels supérieurs aux vertus des éléments. Car si une puissance semblable existoit dans les objets artificiels, elle ne recevroit aucune forme des corps célestes, puisque la forme d'un tel objet n'est rien autre que l'ordre, la composition et la configuration, qui ne peuvent être l'origine de ces vertus et de ces opérations. Ce qui nous fait voir que si les objets artificiels donnent un degré de perfection à ces vertus, comme, par exemple, si un objet de sculpture donne la mort aux serpents, rend immobiles les animaux ou les blessent, il ne faut point en chercher la cause dans une vertu certaine et permanente, mais dans la puissance d'un agent extérieur, qui s'en sert comme d'instrument pour obtenir ces résultats. On ne peut pas dire davantage, que ces

---

corporum cœlestium, alioquin non posset habere virtutem et operationem intellectualem a corpore penitus absolutam. Quia igitur tales virtutes et operationes a forma specifica derivantur, quæ est communis omnibus individuis ejusdem speciei, non est possibile quod aliquod individuum alicujus speciei aliquam talem virtutem vel actionem obtineat, præter alia individua ejusdem speciei, ex hoc scilicet quod est sub determinato situ corporum cœlestium generatum. Possibile tamen est quod in uno individuo ejusdem speciei virtus et operatio consequens speciem remissius vel intensius inveniatur secundum diversam dispositionem materiæ et diversum situm corporum cœlestium in generatione hujus vel illius individui.

Ex hoc autem ulterius patet, quod formæ artificiales sunt accidentia quædam, quæ non consequuntur speciem. Non enim potest esse quod aliquod artificiatum aliquam operationem et virtutem a corpore cœlesti in sua operatione participet, vel sortiatur ad producendum ex virtute indita aliquos effectus naturales transcendentes elementorum virtutes. Tales autem virtutes si quæ essent in artificiatis, ex cœlestibus corporibus nullam formam consequerentur, cum forma artificis aliud nihil sit quam ordo, compositio et figura, ex quibus prodire non possunt tales virtutes et actiones. Unde patet quod si quas tales virtutes artificiata perficiant, puta quod ad aliquam sculpturam moriantur serpentes aut immobilitentur animalia vel lædantur, non procedit hoc ab aliqua virtute indita et permanenti, sed ex virtute agentis extrinseci, quod utitur talibus sicut instrumentis ad suum effectum. Nec potest dici quod tales actiones proveniant ex virtute corporum cœlestium, quia na-

opérations soient l'effet de l'influence des corps célestes, parce qu'ils agissent naturellement sur ces objets inférieurs; ou bien parce qu'un corps est configuré de telle ou telle manière, il n'a point d'aptitude, dans un degré plus ou moins élevé, à recevoir l'impression d'un agent naturel. Ce qui fait donc qu'il est impossible que les tableaux ou les sculptures, faites dans l'intention de donner tels effets particuliers, retirent une influence quelconque des corps célestes, quoiqu'ils sembient être produits sous certaines constellations, mais seulement de quelques agents supérieurs, qui opèrent à l'aide des figures et des sculptures. Or, comme ces figures sont composées d'une matière naturelle, leur forme leur vient de l'art; de même les paroles proférées par un homme ont bien une matière naturelle, savoir les sons produits par la bouche de l'homme; mais elles ont leurs sens et comme leur forme, de l'intellect qui rend leurs idées, au moyen de ses sons. En sorte que, par la même raison, les paroles humaines ne tirent pas leur efficacité pour un certain changement d'un corps naturel de l'influence d'une cause naturelle, mais seulement de quelque substance spirituelle. Car ces opérations produites par de telles paroles, ou par des figures ou des sculptures quelconques, ou autres choses semblables, ne sont point naturelles, en tant qu'elles ne procèdent pas d'une vertu intrinsèque, mais extérieure, et sont de pures superstitions. Mais les opérations que nous avons dit être la conséquence des formes des corps, sont naturelles, en tant que procédant de principes intrinsèques. En voilà assez, pour le moment, sur les actions et les opérations occultes.

Fin du trente-troisième Opuscule de saint Thomas d'Aquin, sur les opérations occultes de la nature.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

---

turaliter agunt in ista inferiora, et ex eo quod aliquod corpus sic vel sic figuretur, nullam idoneitatem majorem vel minorem habet ad recipiendum impressionem naturalis agentis. Unde non est possibile quod imagines vel sculpturæ quæ fiunt ad aliquos effectus singulares producendos, efficaciam habeant ex corporibus cœlestibus, licet sub certis constellationibus fieri videantur, sed solum ab aliquibus superioribus agentibus, qui per imagines et sculpturas operantur. Sicut autem imagines ex materia naturali fiunt, sed formam sortiuntur ex arte; ita et verba humana materiam quidem habent naturalem, scilicet sonos ab hominis ore prolatos, sed significationem quasi formam habent ab intellectu, suas conceptiones per tales sonos exprimente. Unde pari ratione nec verba humana habent efficaciam ad aliquam immutationem corporis naturalis ex virtute alicujus causæ naturalis, sed solum ex aliqua spirituali substantia. Hæ enim actiones quæ per talia verba fiunt, vel per quascumque imagines, vel sculpturas, vel quævis talia non sunt naturales, utpote non procedentes a virtute intrinseca, sed tantum extrinseca, sed sunt ad superstitionem pertinentes. Actiones vero, quas supra diximus consequi formas corporum, sunt naturales, utpote ex principiis intrinsecis procedentes. Et hæc de operationibus et actionibus occultis ad præsens dicta sufficiant.

Explicit Opusculum trigesimum tertium S. Thomæ Aquinatis, de occultis operationibus naturæ.

OPUSCULE XXXIV.

DU MÊME DOCTEUR, DU MOUVEMENT DU CŒUR, A MAÎTRE PHILIPPE.

Comme tout ce qui se meut a nécessairement un moteur, on peut mettre en question si le cœur se meut et quel est la nature de son mouvement, puisqu'il semble que ce n'est pas l'ame qui en est le principe. En effet, le cœur n'est point mû par l'ame nutritive, puisque ses fonctions sont la génération, l'alimentation, la croissance et la décroissance, ce qui n'appartient nullement au mouvement du cœur, puisque cette ame se trouve dans les plantes. Le mouvement du cœur est le propre des animaux. Ceci n'est pas davantage l'effet de l'ame sensitive ou intellectuelle, parce que l'intellect et le sentiment ne se meuvent que par le moyen du désir et que le mouvement du cœur est involontaire. Il n'est point naturel puisqu'il se fait en sens opposés, puisqu'il consiste en allées et venues. Or le mouvement naturel se fait toujours dans le même sens, comme le feu, par exemple, qui s'élève toujours et la terre qui tend toujours en bas. Et dire que le mouvement du cœur est forcé et contre nature, est tout-à-fait irrationnel. Car il est évident que si on arrête ce mouvement l'animal meurt, puisque rien de forcé ne tend à la conservation de la nature. Il semble, au contraire, que ce mouvement est tout-à-fait naturel, puisque la vie de l'animal et ce mouvement sont inséparablement unis. Mais on dira que ce mouvement est naturel, non à cause d'une nature particulière intrinsèque à l'animal, mais par une nature uni-

OPUSCULUM XXXIV.

EJUSDEM DOCTORIS, DE MOTU CORDIS, AD MAGISTRUM PHILIPPUM.

Quia omne quod movetur, necesse est habere motorem, dubitabile videtur quod moveat cor et qualis sit ejus motus, non enim videtur ejus motus esse ab anima. Ab anima enim nutritiva non movetur, quia animæ nutritivæ operationes sunt generare, alimento uti, et augmentatio, et diminutio, quorum nullum motus cordis esse videtur, hæc etiam anima plantis inest. Motus autem cordis animalium proprius est. Nec etiam animæ sensitivæ motus esse videtur, nec intellectivæ, quia intellectus et sensus non movent nisi mediante appetitu; motus autem cordis involuntarius est. Sed nec naturalis esse videtur, cum sit ad contrarias partes. Componitur enim ex pulsu et tractu; motus autem naturalis ad unam partem est, ut ignis movetur tantum sursum et terra deorsum. Dicere autem motum cordis esse violentum, est omnino extra rationem. Manifeste enim hoc motu subtracto, subtrahitur, sive moritur animal, cum tamen nullum violentum conservet naturam. Videtur autem hic motus maxime naturalis esse cum vita animalis, et hic motus se inseparabiliter consequatur. Dicunt autem quidam, hunc motum naturalem esse non

verselle ou par l'intelligence ; mais ce raisonnement est absurde. En effet, les passions propres à un genre ou à une espèce d'être naturel, ont un principe intrinsèque. On appelle être naturel ceux dont le principe du mouvement est en eux-mêmes. Or, il n'y a rien de propre aux animaux comme le mouvement du cœur, lequel, s'il vient à s'arrêter, occasionne la mort. Il s'ensuit donc qu'il y a dans les animaux quelque principe de ce mouvement. En outre, si la nature universelle produit quelque mouvement dans les corps inférieurs, ils ne l'ont pas toujours, comme il est facile de le voir pour le flux et le reflux de la mer, qui sont subordonnés au mouvement de la lune et varient selon ses phases, tandisque le mouvement du cœur est continuel chez l'animal: il ne vient donc point uniquement d'une cause séparée, mais de quelque principe intrinsèque. D'autres disent que le principe de ce mouvement est la chaleur, qui étant excitée par l'esprit, met le cœur en mouvement. Mais c'est mal raisonner. Car ce qu'il y a de plus particulier dans un objet, doit être une cause ; or, ce qui est le plus particulièrement principe dans l'animal, paroît être le mouvement du cœur ; de même, ce qui est le plus intimement associé à la vie plutôt que toute espèce d'altération occasionnée par la chaleur ; donc l'altération produite par la chaleur n'est point la cause du mouvement du cœur, mais c'est plutôt le mouvement du cœur qui est la cause de cette altération. D'où vient que le Philosophe dit, dans son traité du Mouvement des animaux : « Il est nécessaire que ce qui doit donner le mouvement ne vienne point d'une altération. » De plus, l'animal parfait, qui se meut lui-même, est celui qui a le plus de ressemblance avec l'universalité des êtres. C'est ce qui a fait dire de l'homme, qui est le plus parfait des animaux, qu'il est un petit monde. Or, le premier mouvement de l'univers est le mouvement

---

ab aliqua particulari natura animali intrinseca, sed ab aliqua natura universali vel ab intelligentia, sed hoc ridiculum est. In omnibus enim rebus naturalibus propriæ passiones alicujus generis vel speciei aliquod principium intrinsecum consequuntur. Naturalia enim sunt, quorum principium motus in ipsis est; nihil autem proprium magis est animalibus quam motus cordis, quo cessante perit eorum vita ; sequitur igitur inesse ipsis animalibus aliquod principium talis motus. Adhuc, si aliqui motus in corporibus inferioribus ex natura universali causentur, non semper eis adsunt, sicut in fluxu et refluxu maris patet, qui sequuntur motum lunæ et secundum ipsam variantur; motus autem cordis semper adest animali, non est ergo a causa separata tantum, sed ab aliquo intrinseco principio. Dicunt autem alii principium hujus motus in animali esse calorem, qui per spiritum generatus movet cor; sed hoc irrationabile est. Illud enim quod est in aliqua re principalius, oportet esse causam ; principalius autem in animali videtur esse motus cordis, et magis contemporaneum vitæ quam quævis alteratio secundum calorem ; non ergo alteratio secundum calorem est causa motus cordis, sed potius e contra, motus cordis est causa talis alterationis : unde Philosophus in lib. *De motu animal.* dicit : « Oportet quod futurum est movere non alteratione tale esse. » Item animal perfectum quod est movens seipsum, maxime accedit ad similitudinem totius universi. Unde et homo qui est perfectissimus animalium, dicitur a quibusdam minor mundus. In universo autem primus motus est motus localis qui est causa alterationis et aliorum motuum,

local, lequel est la cause de l'altération ainsi que des autres mouvements : de telle sorte que le mouvement local paroît être, plus que toute autre cause, celle de l'altération dans les animaux. Aussi le Philosophe, en argumentant toujours d'après cette ressemblance, dit dans le huitième livre de son traité de Physique, que le mouvement est comme une espèce de vie, pour tous les êtres naturels.

Ensuite, ce qui existe en soi est antérieur à ce qui existe par accident; or, le premier mouvement de l'animal est celui du cœur, tandisque la chaleur n'imprime de mouvement local que par accident. Car le propre en soi de la chaleur est l'altération, et le mouvement local n'est que son produit par accident. Il est donc irrationnel de prétendre que la chaleur est le principe du mouvement du cœur. Cherchons donc à lui assigner une cause, qui puisse être par elle-même le principe du mouvement local. Nous la trouverons dans celle que lui donne le Philosophe, au huitième livre de son traité de Physique : « Le mouvement de tous les êtres a son principe en eux-mêmes; c'est ce qui fait dire qu'ils se meuvent naturellement. » L'animal se meut tout entier, à la vérité, naturellement, mais il se fait quelquefois néanmoins que son corps est mû naturellement et contre nature. Cette distinction consiste dans la différence de son mouvement et des éléments dont il est composé. Car quand il se meut vers la terre, ce mouvement est également naturel à tout l'animal, ainsi qu'à son corps, parce que l'élément qui a de la gravité et lequel tend naturellement vers la terre est prédominant dans le corps de l'animal. Lorsqu'il se meut en haut, ce mouvement lui est bien naturel aussi, parce qu'il procède d'un principe qui lui est intrinsèque, qui est l'ame; mais il n'est point cependant naturel à un corps grave, ce qui fait que cet exercice lui cause une plus grande fatigue. La cause du mouvement local des animaux est produite par le désir ou la crainte sensitive ou intellectuelle,

---

unde et in animali magis videtur motus localis esse alterationis principium, quam e contra. Unde et Philosophus in VIII. *Phys.*, hanc similitudinem sequens, dicit, quod motus est ut vita quædam natura existentibus omnibus.

Adhuc, quod est per se, prius est eo quod est per accidens; primus autem motus animalis est motus cordis, calor autem non movet localiter nisi per accidens. Per se enim caloris est alterare, per accidens autem movere secundum locum. Ridiculum igitur est dicere, quod calor sit principium motus cordis, sed oportet ei assignare causam, quæ per se possit esse principium motus localis. Principium ergo hujus considerationis hinc oportet accipere quod sicut Philosophus dicit in VIII. *Phys.* : « Quorumcumque principium motus in seipsis est, hoc natura dicimus moveri. » Unde animal quidem totum natura seipsum movet, corpus autem ejus contingit et natura et extra naturam moveri; differt enim secundum qualem motum quod movetur eveniat, et ex quali elemento constet. Cum enim animal movetur deorsum, est quidem motus naturalis et toti animali, et corpori, eo quod in corpore animalis elementum grave prædominatur, cujus natura est moveri deorsum. Cum autem animal movetur sursum, est quidem motus naturalis animali, quia est a principio ejus intrinseco, quod est anima, non tamen est naturalis corpori gravi, unde et magis fatigatur animal in hoc motu. Motus autem secundum locum in animalibus causatur appe-

ainsi que l'enseigne Aristote dans le troisième livre du traité de l'Ame. Ainsi donc, dans les autres animaux, le principe du mouvement est naturel, car ils n'agissent pas avec réflexion mais naturellement et par instinct. Par exemple, l'hirondelle fait son nid naturellement et l'araignée sa toile. L'homme seul agit avec réflexion et non par nature, sans que, pour cela, le principe de toutes ses actions cesse d'être naturel. Car bien qu'il n'ait point une connoissance naturelle des conséquences des sciences pratiques et spéculatives, et qu'il n'y parvienne qu'à l'aide du raisonnement, il a cependant la connoissance des premiers principes qui ne peuvent être prouvés, au moyen desquels il parvient à en découvrir d'autres. De même, sous le rapport des tendances, le désir de sa dernière fin, qui est le bonheur et la crainte des souffrances, est naturel à l'homme. Mais il ne lui est pas naturel de désirer autre chose, sinon que pour arriver à sa dernière fin. Car la fin dans les objets de ses désirs est comme un principe qu'on ne peut démontrer, dans les choses intellectuelles, comme il est écrit au deuxième livre du traité de Physique d'Aristote. Ainsi donc, le mouvement de tous les autres membres, ayant son origine dans le mouvement du cœur, comme le prouve le Philosophe dans son traité du Mouvement des animaux, les autres mouvements peuvent bien être réfléchis, mais le premier, qui est celui du cœur, est naturel.

Il faut donc faire attention que le mouvement d'ascension est naturel au feu, parce qu'il en revêt la forme par ce moyen, d'où vient que le générateur qui donne la forme est un moteur local en soi. Et comme un mouvement naturel prend la forme d'un élément, il n'y a point d'obstacles à ce que d'autres formes suivent d'autres mouvements naturels. Car nous voyons que le fer s'approche de l'aimant, bien que ce mouvement ne lui soit pas naturel, par les lois de plus

---

titu et apprehensione sensitiva vel intellectiva, ut Philosophus docet in III. *De anima.* In aliis igitur animalibus totus processus motus naturalis est; non enim agunt a proposito, sed a natura. Naturaliter enim hirundo facit nidum et aranea telam. Solius autem hominis est a proposito operari et non a natura, sed tamen cujuslibet operationis suæ principium naturale est. Licet enim conclusiones scientiarum speculativarum et practicarum non naturaliter sciat, sed ratiocinando inveniat, prima tamen principia indemonstrabilia sunt ei naturaliter nota, ex quibus ad alia scienda procedat. Similiter ex parte appetitus appetere ultimum finem, qui est felicitas, est homini naturale et fugere miseriam; sed appetere alia non est ei naturale, sed ex appetitu ultimi finis procedit in appetitum aliorum. Sic enim est finis in appetibilibus, sicut principium indemonstrabile in intellectualibus, ut dicitur II. *Phys.* Sic ergo cum motus omnium aliorum membrorum ex motu cordis causetur, ut probat Philosophus in lib. *De motu animal.*, motus quidem alii possunt esse voluntarii, sed primus motus qui est cordis est naturalis.

Oportet autem considerare quod motus sursum est naturalis igni, eo quod consequitur formam ejus : unde et generans quod dat formam, est per se movens secundum locum. Sicut autem formam elementi consequitur aliquis motus naturalis, sic nihil prohibet alias formas sequi alios motus naturales. Videmus enim quod ferrum naturaliter movetur ad magnetem, qui tamen motus non est ei naturalis secundum rationem gravis et levis, sed se-

ou moins de pesanteur, mais par la raison de sa forme. Et de même l'animal, en tant qu'ayant cette forme, qui est l'ame, ne trouve point d'obstacle à avoir un mouvement naturel, et le principe de ce mouvement est ce qui donne la forme. Or, je dis que ce mouvement de l'animal est le mouvement du cœur, parce que, comme dit Aristote dans son traité du Mouvement des animaux, il faut regarder un animal comme une ville sagement et régulièrement organisée. Car, une fois que l'ordre est bien établi dans une ville, elle n'a point besoin d'un chef particulier, qui veille à tout ce qui s'y passe; parce que chacun s'occupe de ce qui le concerne, ainsi qu'il a été réglé, et cela se fait ensuite à cause de l'habitude qui en a été donnée. Les animaux le font naturellement, et parce que chacun d'eux est habitué à suivre ses instincts, il n'est pas nécessaire qu'il ait une ame, c'est-à-dire en tant que principe du mouvement, mais que d'autres vivent dans un principe qui est dans leur cœur, parce qu'ils sont nés avec l'aptitude à faire ce qui leur est naturel. Ainsi donc le mouvement du cœur est naturel, comme conséquence de l'ame, en tant qu'elle est la forme d'un tel corps et principalement du cœur. C'est peut-être en ce sens, que quelques-uns ont prétendu que le mouvement du cœur dépend de l'intelligence, comme le Philosophe dit dans le huitième livre du traité de Physique, que « le mouvement des corps lourds et légers dépend du générateur, en tant qu'il donne la forme, qui est le principe du mouvement. » Or, toute espèce de propriété et de mouvement reçoit une forme proportionnée à sa nature, comme la forme du plus noble des éléments; le feu, par exemple, reçoit le mouvement vers le lieu le plus noble, qui est en haut. Mais la forme la plus noble chez les êtres inférieurs, est l'ame qui a le plus de conformité avec le prin-

---

cundum quod habet talem formam. Sic igitur et animal in quantum habet talem formam quæ est anima, nihil prohibet habere aliquem motum naturalem, et movens hunc motum est quod dat formam. Dico autem motum naturalem animalis eum qui est cordis, quia ut Philosophus dicit in libro *De motu animal.*, existimandum est constare animal quemadmodum civitatem bene ac legitime rectam. In civitate enim quando semel stabilitus fuerit ordo, nihil est epus separato monarcho, quem oporteat adesse ad singula eorum quæ fiunt; sed quilibet facit quæ ipsius sunt, ut ordinatum est, et fit hoc post hoc propter consuetudinem. In animalibus autem idem hoc per naturam fit, et quia natum est unumquodque sic constantiam facere proprium opus, ut nihil opus sit in unoquoque esse animam, scilicet in quantum est principium motus, sed in quodam principio cordis existente alia quidem vivere, eo quod apta nata sunt facere proprium opus propter naturam. Sic igitur motus cordis est naturalis quasi consequens animam, in quantum est forma talis corporis et principaliter cordis. Et forte secundum hunc intellectum dixerunt quidam motum cordis esse ab intelligentia, in quantum posuerunt animam ab intelligentia esse, sicut Philosophus dicit in VIII. *Phys.* : « motum gravium et levium esse a generante, in quantum dat formam, quæ est motus principium. » Omnis autem proprietas et motus consequitur aliquam formam secundum conditionem ipsius, sicut formam nobilissimi elementi, puta ignis, consequitur motus ad locum nobilissimum qui est sursum. Forma autem nobilissima in inferioribus est anima quæ maxime accedit ad similitudinem principii motus cœli : unde et motus ipsam consequens

cipe du mouvement du ciel. En sorte que le mouvement qui a cette ressemblance, a une parfaite conformité avec le mouvement du ciel. Il en est du mouvement du cœur de l'animal comme du mouvement du ciel dans le monde. Mais il faut que le mouvement du cœur dépende de celui du ciel, comme l'effet de sa cause. Le mouvement du ciel est circulaire et perpétuel, ce qui lui est indispensable en sa qualité de principe de tous les mouvements du monde. Car la période d'un corps céleste donne aux êtres le principe et la fin de leur existence; et la régularité de son cours imprime la loi aux mouvements qui ne sont pas perpétuels. Le mouvement du cœur est le principe de tous ceux qui sont dans l'animal. C'est pourquoi le Philosophe dit dans le troisième livre des Parties des animaux, que « le mouvement de la joie et de la tristesse et en un mot tous les sens semblent naître de cette source et aboutir à ce terme. » Tellement qu'à cause que le cœur est le principe et la fin de tous les mouvements de l'animal, il lui faut un mouvement qui n'est pas circulaire, mais qui semble l'être, c'est-à-dire consistant en allée et en venue. C'est pourquoi le Philosophe dit dans le troisième livre de l'Ame, que « le moteur est organique, là où le principe et la fin sont les mêmes. » Tous les mouvements se font d'allée et de venue; aussi faut-il nécessairement qu'il y ait quelque chose qui ait un mouvement circulaire, d'où part le mouvement.

Il est encore perpétuel tant que vit l'animal, à moins qu'il ne faille un léger intervalle entre l'allée et la venue, qui interrompe le mouvement circulaire. Nous puisons dans ces observations une réponse facile aux objections qu'on peut nous opposer. Car nous ne disons pas que le mouvement du cœur lui soit naturel, en vertu des lois de la gravité, ou en tant qu'il est animé d'une telle ame. Et ensuite, deux mouvements contraires, en apparence, sont comme les deux fractions

---

simillimus est motui cœli; sic enim est motus cordis in animali, sicut motus cœli in mundo; sed tamen oportet motum cordis a motu cœli deficere sicut principiatum deficit a principio. Est autem motus cœli circularis et continuus, et hoc ei competit in quantum est principium omnium motuum mundi. Accessu enim et recessu corpus cœleste imponit rebus principium et finem essendi, et sua continuitate conservat ordinem in motibus qui non sunt semper. Motus autem cordis principium est omnium motuum, qui sunt in animali: unde Philosophus in III. *De part. animal.* dicit, quod « motus delectabilium et tristium, et totaliter omnes sensus hinc incipientes videntur, scilicet in corde, et ad hoc terminari. » Unde ad hoc quod cor esset principium et finis omnium motuum qui sunt in animali, habuit quemdam motum non circularem, sed similem circulari, compositum scilicet ex tractu et pulsu. Unde Philosophus dicit in III. *De anima*, quod « movens organice est ubi est principium et finis idem. » Omnia autem pulsu et tractu moventur, propter quod oportet sicut in circulo manere aliquid, et hinc incipere motum.

Est etiam iste motus continuus durante vita animalis, nisi in quantum necesse est intercidere morulam mediam inter pulsum et tractum, eo quo deficiat a motu circulari. Per hoc ergo de facili solvuntur, quæ in contrarium objici possunt. Neque enim dicimus motum cordis esse cordi naturalem in quantum est grave vel leve, et in quan-

d'un seul mouvement composé de l'un et de l'autre, en tant qu'il s'éloigne de la simplicité du mouvement circulaire, tout en l'imitant néanmoins, et tant que son point de départ et sa fin ont le même centre; par conséquent, on ne doit point s'étonner qu'il s'étend à plusieurs parties, parce qu'il en est toujours ainsi de toute espèce de mouvement circulaire. Il n'est point nécessaire, non plus, qu'il procède de l'attrait ou de la crainte, malgré qu'il vienne de l'ame sensitive. Car il n'est pas produit par le fait de l'ame sensitive, mais en tant qu'elle est la forme et la nature de tel corps. Le mouvement progressif animal a sa cause dans l'attrait des sens; c'est pourquoi les médecins distinguent l'action vitale de l'action animale et prétendent que l'action vitale survit à celle-ci. Et c'est avec raison qu'ils donnent le nom de force vitale à celle qui est unie au mouvement du cœur, laquelle venant à cesser, la vie cesse également. « Car la vie est l'être des substances animées, » comme il est dit au deuxième livre du traité de l'Ame. En effet, l'être d'une chose vient de sa forme propre. Mais cela diffère du principe du mouvement du ciel et de l'ame, car ce principe ne se meut pas en soi, ni par accident. Et quoique l'ame sensitive n'ait point de mouvement en soi, elle est mûe, néanmoins, par accident, ce qui fait son attrait ou sa répugnance. De là vient que le mouvement du ciel est uniforme et que celui du cœur varie selon les affections et les répugnances de l'ame. Car les premières ne sont point occasionnées par les altérations du cœur, elles en sont plutôt la cause. En sorte que, dans les passions de l'ame, par exemple, dans la colère, ce qui vient de l'affection, est formel, c'est-à-dire qu'il produit le désir de la vengeance, et ce qui appartient au mouvement du cœur est matériel, par exemple, en faisant affluer le sang au cœur.

Dans les objets naturels, la forme n'est pas en rapport avec la ma-

---

tum est animatum tali anima : et duo motus qui videntur contrarii, sunt quasi partes unius motus compositi ex utroque, in quantum deficit a simplicitate motus circularis, quem tamen imitatur in quantum est ab eodem in idem ; et sic non est inconveniens si quodammodo sit ad diversas partes, quia et motus circularis aliqualiter sic est. Nec etiam oportet quod causetur ex apprehensione et appetitu, licet sit ab anima sensitiva. Non enim causatur ab anima sensitiva per operationem suam, sed in quantum est forma et natura talis corporis. Motus autem progressivus animalis causatur per operationem sensus et appetitus : et propter hoc medici distinguunt operationes vitales ab operationibus animalibus, et dicunt quod cessantibus animalibus remanent vitales, vitales appellantes quæ motum cordis concomitantur, quibus cessantibus cessat vita, et hoc rationabiliter. « Vivere enim viventibus est esse, » ut dicitur II. *De anima;* esse autem cuique est a propria forma. Hoc autem differt inter principium motus cœli et animam, quia illud principium non movetur per se, neque per accidens; anima autem sensitiva licet non moveatur per se, movetur tamen per accidens, unde proveniunt in ipsa diversæ apprehensiones et affectiones. Non enim affectiones animæ causantur ab alterationibus cordis, sed potius causant eas : unde in passionibus animæ, puta in ira, formale est quod est ex parte affectionis, scilicet quod sit appetitus vindictæ; materiale autem quod pertinet ad motum cordis, puta quod sit ascensio sanguinis circa cor.

Non autem in rebus naturalibus forma est propter materiam, sed e contra, ut pa-

tière, mais en sens opposé, comme cela est prouvé dans le troisième livre du traité de Physique d'Aristote, car la matière n'a qu'une disposition à la forme. Ce n'est donc pas à cause que le sang afflue au cœur, qu'on est porté à la vengeance, mais parce qu'on est enclin à la colère; on ne se met en colère que par le désir de la vengeance. Ainsi, quoique l'affection ou la haine produise quelque variation dans les mouvements du cœur, elle n'est point volontaire, mais irréfléchie, parce qu'elle n'est point le résultat du raisonnement. En effet, le Philosophe dit, dans son traité de la Cause de la mort des animaux, « qu'il arrive souvent que le cœur et les parties honteuses sont émus, sans aucune participation de l'intellect, » et il en donne la raison : « C'est que, dit-il, il est nécessaire que les animaux soient troublés par une altération naturelle; et quand leurs sens sont troublés, il faut que cette altération augmente ou diminue, et qu'il y ait déjà mouvement et altération, pour que les sens soient excités entre eux.» Le froid et la chaleur animale, qui existent naturellement au-dehors et au-dedans du corps, indépendamment du raisonnement, sont toujours les causes du mouvement des parties du corps dont nous avons parlé, c'est-à-dire du cœur et des parties que la pudeur défend de nommer, lorsque arrive une altération. Car l'imagination et l'intelligence allument les passions, telles que la concupiscence et la colère, ou autres semblables, qui glacent ou enflamment le cœur. Nous en avons dit assez sur le mouvement du cœur.

Fin du trente-quatrième Opuscule de saint Thomas d'Aquin, sur le mouvement du cœur.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

---

tet III. *Physic.*: sed in materia est dispositio ad formam. Non ergo propter hoc aliquis vindictam appetit, quia sanguis circa cor accendatur, sed ex hoc aliquis est ad iram dispositus; irascitur autem ex appetitu vindictæ. Licet autem aliqua variatio accidat in motu cordis ex apprehensione diversa et affectione, non tamen illa variatio motus est voluntaria, sed involuntaria, quia non fit per imperium voluntatis. Dicit enim Philosophus in lib. *De causa mortis animalium*, quod « multoties apparente aliquo, non tamen jubente intellectu, movetur cor et pudenda; » et hujus causam assignat, « quia necesse est alterari alteratione naturali animalia, alteratis autem partibus, hoc quidem augeri, hoc autem decrementum pati, ut jam moveatur et permutetur natis haberi permutationibus invicem. » Causæ autem motuum animalis caliditas et frigiditas, quæ deforis et intus existentes naturales, et præter rationem utique facti motus dictarum partium, id est cordis et pudendi alteratione incidente fiunt. Intellectus enim et phantasia passionem efferunt, ut concupiscentiæ, iræ et hujusmodi, ex quibus cor calescit vel infrigidatur; et hæc de motu cordis dicta sufficiant.

Explicit Opusculum trigesimum quartum, B. Thomæ Aquinatis, de motu cordis.

OPUSCULE XXXV.

DU MÊME DOCTEUR, DES INSTANTS *.

CHAPITRE PREMIER.

Qu'est-ce que le temps? De quelle manière les êtres inférieurs y participent-ils; et comment les anges, dans leur être et leurs actions, se mesurent-ils le temps?

Toute durée étant composée d'instants, afin de bien saisir sa nature, il faut d'abord discourir un peu sur la nature de l'instant; car la connoissance de l'un sert beaucoup à la connoissance de l'autre. Et puisqu'il nous est plus facile de connoître les êtres composés par les êtres simples, ceux qui sont sujets à division par les indivisibles, nous allons commencer par l'étude du temps, afin de savoir ce qu'est l'instant, et de là, arriver plus facilement à la connoissance des différentes durées. D'abord, il faut savoir qu'Aristote, dans le IVe chapitre de son traité de Physique, définit le temps, un nombre mis en mouvement. En effet, malgré que les sens n'aient aucune perception sans un mouvement produit sur le corps, l'ame peut cependant par la

* Explications tirées du traité de la *Consolation* (Prosâ VI) : « L'éternité est la durée » d'un être essentiellement invariable.

» L'éviternité est la durée simultanée, permanente et sans succession d'un être qui a eu » un commencement et qui ne doit pas avoir de fin.

» La sempiternité est une durée existant simultanément, sans commencement et sans fin » actuelle, et impossible dans l'avenir.

» L'éve ou évité est la durée d'un être invariable par sa substance, mais qui peut changer » accidentellement.

» Le temps est la durée d'un objet, variable substantiellement et accidentellement. »

OPUSCULUM XXXV.

EJUSDEM DOCTORIS, DE INSTANTIBUS.

CAPUT PRIMUM.

Quid sit tempus, et qualiter tempus in istis inferioribus participatur, et quæ sit angelorum et eorum operationum mensura.

Quoniam omnem durationem concomitatur instans, ideo ad naturam durationis aperiendam, de natura instantis oportet aliquid dicere. Horum enim alterius notitia ad alterius cognitionem valet; et quia composita sunt nobis notiora simplicibus, et divisibilia indivisibilibus, ideo a temporis notitia incipiendum est, ut per ipsum ad instantis cognitionem et inde ad diversarum durationum notitiam facilius possit perveniri. Sciendum est ergo primo, quod tempus dicitur, IV. *Phys.*, numerus motus. Licet enim nihil sentiamus per aliquem sensum exteriorem nisi aliquo motu facto circa corpus, tamen sola cogitationum successione potest anima prius et posterius percipere in ipsa successione : et ita neces-

simple succession de ses idées, en saisir le commencement et la suite, et nécessairement en compter deux, trois, ou davantage : et ce nombre compté suite à suite, est ce qu'on appelle le temps. Cela peut cependant faire une question.

En effet, comme le temps suit le mouvement du premier objet mis en mouvement comme sa mesure propre, l'action de l'ame ne lui est point soumise, puisqu'elle ne s'accomplit pas au moyen des organes du corps, puisque les corps seuls sont soumis au premier corps et à son mouvement, il semble qu'on ne puisse saisir la nature du temps d'après l'action de l'ame, à moins qu'il ne s'opère quelque modification dans le corps. Or pour comprendre notre idée, il faut faire attention qu'il y a un premier mouvement qui est la cause de tous mouvements secondaires : tellement que toutes les modifications qui surviennent dans les corps inférieurs, viennent de cette première. Dans les actions de l'ame, il est vrai, quoiqu'il n'y ait point de modification de l'ame, il y en a cependant du côté des idées dont la nature fait qu'il y a temps et continuité dans les pensées de l'ame, comme il est écrit au IIIe livre du traité de l'Ame. C'est ce qui fait que l'ame saisit la succession continue de ses idées, distingue ce qui est avant et après, ce en quoi consiste la raison du temps. Car le temps n'est autre chose que le nombre du premier et du second, mis en mouvement ; et le temps tient son unité de l'unité du premier mouvement. En effet le temps est au premier mouvement, non-seulement ce que la mesure est à l'objet mesuré, mais ce que l'accident est au sujet. Or, il est impossible qu'il y ait plusieurs accidents de la même espèce, dans le même sujet, de même qu'il ne peut y avoir deux couleurs sur la même partie d'une surface. Le premier mouvement est un et uniforme, ce qui fait que le temps est un. Quant aux autres modifica-

---

sario in successione apprehendit anima duo, vel tria, vel plura ; et iste numerus apprehensus in successione est tempus. Sed hoc dubitationem habet.

Cum enim tempus sequatur motum primi mobilis, ut ejus propria mensura, actio autem animæ primo mobili non subjaceat, cum non perficiatur organo corporali, sola enim corpora primo corpori et ejus motui subjacent, videtur secundum actionem animæ tempus non posse percipi, nisi aliqua transmutatio circa corpus contingat. Ad hujus ergo evidentiam considerandum est, quod est unus primus motus, qui est causa omnis motus secundi : et ideo quæcumque transmutationes sunt circa ista corpora inferiora, fiunt ab illa prima transmutatione. In actionibus autem animæ, licet non sit transmutatio ex parte ipsius animæ, tamen transmutatio ex parte phantasmatum, per quorum naturam in cogitationibus animæ est continuum et tempus, sicut dicitur in III. lib. *De anima :* et ideo anima in suis cogitationibus percipit successionem continuam, et apprehendit prius et posterius in ea, et in hoc consistit ratio temporis. Tempus enim est numerus prioris et posterioris in motu, et ab unitate primi motus habet tempus unitatem. Comparatur enim tempus ad primum motum, non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum. Impossibile est autem in uno subjecto esse plura accidentia ejusdem speciei, sicut in una parte superficiei non possunt simul esse duæ albedines. Motus autem primus est unus et uniformis, unde tempus oportet esse unum. Ad alias autem transmutationes comparatur tempus

tions, le temps est seulement pris comme mesure : car un seul peut servir à plusieurs; par exemple, un mètre peut servir à mesurer plusieurs étoffes : voilà pourquoi le temps ne se multiplie point selon le nombre des modifications inférieures, mais il est toujours le même pour toutes, si nombreuses qu'elles soient.

D'où il est évident que pour les substances séparées qui ne reçoivent pas leurs idées par déduction et par images, il n'y a point de temps que le mouvement puisse définir, lequel est le sujet du temps et duquel celui-ci tient sa continuité. Le nombre est pris comme forme et comme genre dans la définition du temps; et indirectement comme son sujet et comme différence : car quand les accidents sont pris dans un sens abstrait, le sujet est mis à la place de la différence, comme le retroussis du nez est pris pour la courbe du nez. En effet, la différence doit tenir la seconde place dans toute définition; d'où il suit que le temps n'est pas un nombre en sens absolu comme deux ou trois, mais un nombre appliqué aux objets, par exemple, deux mètres de drap et autres choses semblables. Mais on ne rencontre point de sujet du temps ainsi conçu dans les substances séparées : en sorte que la mesure de leur action ne tire point sa continuité de la matière ou de tout autre objet extérieur. Et comme on ne peut rien en saisir qui ne soit un, il faut que dans leur conception multiple, on conçoive l'avant et l'après, et dans tout cela, il y a solution de continuité; et aussi le temps est-il dans leurs actions, en tant qu'il a de la ressemblance avec la forme qui est en lui et non avec sa matière, d'où il tire sa continuité. C'est pourquoi le temps qui sert à mesurer la succession des actions des anges, vient de choses indivisibles, de même que le nombre se compose d'une suite d'unités qui sont quelque chose d'indivisible. Il est vrai que ces choses ne peuvent être rangées dans

solum ut mensura; unum enim potest esse mensura plurium, ut virga plurium pannorum : et ideo tempus non multiplicatur ad multiplicationem inferiorum transmutationum, sed manet unum ipsis multiplicatis.

Ex quibus patet, quod in substantiis separatis, quæ non intelligunt cum continuo et phantasmate, non est tempus in cujus diffinitione cadit motus, qui est subjectum temporis, a quo tempus habet quod sit continuum. In diffinitione enim temporis ponitur numerus ut formale et ut genus, et motus ponitur oblique ut ejus subjectum et loco differentiæ : semper enim cum accidentia in abstracto diffiniuntur, ponitur subjectum loco differentiæ, sicut simitas dicitur nasi curvitas. Secundo namque loco debet semper differentia in diffinitione poni, et inde est quod tempus non est absolute numerus, sicut duo vel tria, sed est numerus applicatus rebus, sicut duæ ulnæ panni et hujusmodi. In substantiis autem separatis non est subjectum temporis sic dicti : unde mensura actionis in eis non habet aliquam continuationem a materia, nec ab aliquo exteriori. Sed quia non potest ab eis apprehendi simul nisi unum, oportet quod in apprehensione plurium cadat successio prioris et posterioris, sed totum hoc est discretum et non continuum, et tempus est in actionibus earum secundum similitudinem ejus quod est formale in eo, non autem secundum ejus materiale, a quo habet esse continuum : ideo tempus quo mensuratur successio in actionibus angelorum, est ex indivisibilibus, sicut numerus componitur ex unitatibus quæ sunt indivisibilia quædam. Illa autem indivisibilia non pertinent ad genus quantitatis, sicut

l'espèce de la quantité, comme les unités; et on le comprend aisément si on fait attention à la nature de notre temps. On doit donc savoir que, puisqu'on trouve d'abord la raison de la mesure dans une quantité séparée, et par sa nature dans une quantité continue, rien ne pourra avoir la raison de la mesure dans une quantité continue, sinon par l'adjonction d'une quantité séparée. Et c'est pour cette raison que le temps qui est la mesure du mouvement, d'où lui vient sa continuité, est formellement un nombre, et par là même une mesure, quoiqu'il reçoive l'être du mouvement, comme l'accident du sujet. Ainsi donc, notre temps formellement pris est un nombre ou même une quantité séparée; mais il est une quantité continue à raison de son sujet, ce qui fait que le temps n'est point un nombre abstrait, mais appliqué à des objets. Or, une quantité séparée tire son origine d'une quantité séparée, comme il est dit au IIIe livre du traité de Physique. L'addition s'opère en effet par la division du nombre continu; et deux unités ne formeroient point un nombre si elles n'étoient séparées entre elles, quoique formant toujours une unité entre elles. Mais la division des choses distinctes, de la même espèce, se fait par la matière et non par la forme, puisque l'espèce est une conséquence de la forme: or, l'espèce est une. Les anges n'ont point de matière; ce qui leur a fait donner le nom de substances séparées par les philosophes; d'où il est clair que la mesure de leurs actions étant en eux comme dans un sujet, ne peut appartenir à la quantité séparée. Car la division et le nombre qui sont en eux, font une solution formelle et non matérielle en aucun sens, puisqu'il y a autant d'espèces que d'individus, et le nombre qu'il renferme est de ceux qu'on appelle transcendants. Car il est certain que l'unité et le nombre sont diviseurs de l'être, et il est clair qu'ils ne sont point dans un genre déterminé, par exemple, dans la quantité,

---

unitates pertinent, et hoc de facili cognoscitur si natura nostri temporis consideretur. Sciendum est ergo quod cum ratio mensuræ primo inveniatur in quantitate discreta, et per ejus naturam in continua, nihil poterit habere rationem mensuræ in quantitate continua nisi ex adjunctione quantitatis discretæ: et ideo tempus, quod est mensura motus, a quo habet continuitatem, sicut a subjecto formaliter est numerus, et hoc est mensura, quamvis esse habeat per motum, sicut accidens a suo subjecto. Si ergo tempus nostrum consideretur formaliter, est numerus, sive etiam quantitas discreta, sed ratione sui subjecti est quantitas continua, unde tempus non est numerus absolutus, sed applicatus rebus. Quantitas autem discreta habet originem a quantitate continua, ut dicitur III. *Physicor.*; propter divisionem enim continui est additio in numero, nec forent duæ unitates facientes numerum aliquarum rerum, nisi illæ res essent divisæ ab invicem, in se tamen retinentes unitatem. Divisio autem rerum singularium ejusdem speciei est per materiam, non per formam, cum species sequatur formam; species autem una est. In angelis autem materia non est, et ideo substantiæ separatæ a philosophis vocantur, ex quo patet quod mensura actionum in angelis cum insit eis ut in subjecto, non pertinet ad quantitatem discretam. Divisio enim et numerositas quæ est in eis, est solutio formalis, et nullo modo materialis, cum tot sint in eis species quot individua; et ideo multitudo quæ est in eis, est de transcendentibus. Certum est enim quod unum et multa dividunt ens, et patet quod illud unum et multa non sunt in aliquo genere determi-

et que l'unité et le nombre peuvent exister là où il n'y a point de quantité, comme dans les anges. Mais le temps qui mesure leurs actions n'est pas continu, pas plus que le nombre, lequel est une quantité séparée, puisqu'elle dérive de la quantité continue; il y a nombre dès qu'il y a répétition ou multiplicité, laquelle appartient aux incommensurables et dont le propre est de se composer de ces nombres indivisibles. C'est pourquoi il ne faut point de milieu entre ses deux actions dans les différents indivisibles de ce temps. Car deux actions peuvent se suivre immédiatement, aussi bien que deux unités. Car il y a un milieu entre deux indivisibles de notre temps, dont il ne peut se composer, puisqu'il est continu : que s'il pouvoit en être composé, il n'y auroit pas de milieu, parce que les différentes parties se trouveroient réunies; et aussi les instants de notre temps ne sont point des parties, puisqu'elles ne peuvent pas se succéder immédiatement.

D'après ce que nous venons de dire, il est clair qu'il n'y a point d'intervalle entre la pensée morose de l'ange, comme quand il a deux pensées successives. Il y a succession chez nous, quand nous concevons une idée continue, comme quand nous en avons plusieurs successivement; nous en avons donné la raison : parce que le temps qui mesure nos actions, n'est point en elles comme dans un sujet, il n'est simplement que leur mesure. Il est dans le premier mouvement comme dans un sujet, il a son cours en lui naturellement, parce que son sujet est dans l'essence du mouvement, comme dans une espèce d'intervalle : aussi quand nous avons l'idée d'un indivisible, soit A, il faut que nous n'ayons que cette idée, puisqu'il n'implique aucune idée ni d'antériorité, ni de postériorité. Il est indivisible s'il est conçu successivement, et que l'intellect fasse un temps d'arrêt sur une chose et non sur

---

nato, puta in quantitate, et cum unitas talis et multitudo possit reperiri ubi nulla est quantitas, ut in angelis. Tempus autem quod mensurat eorum actiones, non est continuum, nec numerus qui est quantitas discreta, cum ista oriatur a continua, sed est numerus qui est multitudo, quæ est de transcendentibus, et ex talibus indivisibilibus componi habet : et ideo non oportet inter duas ejus actiones, quæ perficiuntur in diversis indivisibilibus illius temporis, aliquod medium cadere. Possunt enim duæ actiones immediate sibi succedere, sicut et duæ unitates. Solum enim inter duo indivisibilia temporis nostri, quod ex talibus componi non potest, cum sit continuum, cadit medium; sed si ex eis componeretur tempus nostrum, nil caderet medium, quia partes rei immediate coirent, et ideo instantia in tempore nostro, non sunt partes, cum sibi invicem immediate succedere non possint.

Ex dictis ergo manifestum est non esse transitum, cum angelus aliquid morose intelligit, sicut quando intelligit duo successive. Apud nos autem successio quædam est, quando intelligimus unum continue, sicut quando intelligimus plura successive. Et hujus ratio dicta est, quia tempus quod mensurat actiones nostras, non est in eis sicut in subjecto, sed est mensura earum tantum. In motu vero primo est sicut in subjecto, et ab illo habet transitum per naturam, qua subjectum ejus est cum essentia motus, sicut in quodam transitu : et ideo quando intelligimus aliquod indivisibile, puta A, oportet quod ipsum solum simul intelligamus, cum non habeat quid prius et quid posterius intelligatur. Est enim indivisibile si morose intelligatur,

l'autre, la mesure de notre action n'aura point d'intervalle, puisqu'elle est tout entière du premier jet. Car la nature d'une mesure intrinsèque est de ne rien recevoir de ce qu'elle mesure. Le temps est la mesure extrinsèque de tout, lui seul excepté, dans lequel il est comme dans un sujet; il en est ainsi du premier mouvement. Il y aura donc un intervalle toutes les fois que nous concevons quelque chose d'indivisible, non occasionné dans le temps lui-même du côté de notre action, puisque rien n'est produit en lui, si ce n'est par son sujet propre, mais du côté du temps lui-même appliqué à nos actions, comme la mesure à l'objet mesuré et non comme l'accident au sujet. Ainsi, lorsqu'un ange conçoit une idée successivement, il n'y a point d'intervalle, mais seulement une petite partie du temps indivisible, qui sert de mesure à son action, quel que soit le temps qu'il ait mis à concevoir son idée. Car aucune unité continue uniforme n'a d'intervalle, dont ce temps ne soit la mesure et l'accident, comme dans les hommes; voilà pourquoi les petites parties de ce temps n'admettent point d'interruption, ni du côté des intelligibles qui se succèdent, puisqu'on a l'idée de quelque chose qui est un et indivisible, ni d'un côté d'un sujet quelconque dont l'existence est dans une interruption et un mouvement continuel. Or cela surpasse notre imagination, parce qu'elle ne va pas au delà du continu et du temps. Donc une petite partie indivisible de ce temps peut subsister avec un long espace de notre temps, dont les parties ne peuvent néanmoins séjourner avec lui. Il n'y a point cependant de succession en lui, ni aucune continuité, puisque ce temps n'est l'accident de rien qui soit dans la succession et la continuité, comme nous l'avons dit. Il est donc évident que, généralement, tout ce temps consiste essentiellement dans une certaine succession d'in-

---

et quiescat intellectus illud intelligendo, et aliud non transeundo, mensura actionis nostræ nullum transitum habebit, cum ipse sit tota simul. Natura enim mensuræ intrinsecæ est nihil accipere a mensurato. Tempus autem est mensura extrinseca omnium præter quam ipsius tantum, in quo est sicut in subjecto, et idem est motus primus. Erit ergo transitus, quando intelligimus aliquod indivisibile non a parte actionis nostræ causatus in ipso tempore, cum in eo nihil causetur nisi a subjecto proprio, sed a parte ipsius temporis applicati actionibus nostris tanquam mensura mensurato, et non tanquam accidens subjecto. Cum autem angelus aliquod unum intelligit morose, nullus transitus est, sed est una particula ipsius temporis indivisibilis, quo mensuratur actio ejus quæcumque mota fuerit in illud intelligendo. Non enim aliquid continuum unum uniforme est transitum habens, cujus tempus illud sit mensura et accidens, ut apud nos; et ideo particulæ illius temporis non habent transitum, nec a parte intelligibilium sibi succedentium, cum unum aliquid indivisibile intelligatur; nec a parte alicujus subjecti, cujus existentia est in continuo motu et transitu. Hoc autem imaginationem nostram transcendit, quia imaginatio nostra non transcendit continuum et tempus. Una ergo particula indivisibilis illius temporis manere potest cum multo tempore nostro, cujus tamen partes illi particulæ commanere non possunt; nec tamen propter hoc est in illa particula successio vel continuatio aliqua, cum tempus illud non sit accidens alicujus in successione et continuitate existentis, ut dictum est. Manifestum est ergo quod universaliter omne tempus consistit essentialiter in quadam morosa successione. Accidit autem ei quod

tervalles. Mais il arrive que cette succession est, en lui, continue ou séparée, à raison des sujets auxquels il s'applique. Car cette distance de temps, chez les anges, n'est pas dans le temps comme un nombre qui le mesure, parce que ceci est étranger au temps, mais il la tient des actions qui se succèdent sans intervalle.

CHAPITRE II.

De quelle manière l'instant est toujours le même en fait, dans tout temps, et différent en raison.

Maintenant il nous reste à parler des instants. Il faut donc savoir que l'instant est au temps, ce que le point est à la ligne. Les géomètres disent que le point est le producteur de la ligne par son mouvement. La raison qu'ils en donnent, est que la ligne n'ayant qu'une dimension, ce qui la rend indivisible en largeur et profondeur, il n'y a point de ligne dont le point excède la largeur. Mais comme la ligne excède le point en longueur, si nous donnons un point d'arrêt à ce dernier, nous ne pourrons soutenir qu'il est la cause de la ligne. Que si nous lui supposons un mouvement, bien qu'il n'ait aucune dimension, et que, par conséquent, il ne soit pas susceptible de division, il donne cependant lieu à la division par la nature de son mouvement. Et puisque le point n'est le producteur de la ligne qu'en tant que la ligne n'a ni largeur, ni profondeur, mais non en tant qu'ayant des dimensions de longueur, il sera sujet à dimension, d'une manière, par la nature de son mouvement; et comme tel il sera nécessairement une ligne. Il n'est rien cependant de l'essence de la ligne, parce que ce qui est réellement un et indivisible en tous sens, ne peut être en même temps dans toutes les parties du même continu permanent. Néan-

---

illa successio sit continua vel discreta, ratione eorum quibus applicatur. Discretio enim illa quæ est temporis in angelis, non est ejus, ut numerus quo numeratur; hoc enim est absolutum a tempore, sed habet eam ab actionibus, quæ sibi succedunt sine medio.

CAPUT II.

Qualiter in toto tempore est instans idem re, differens in ratione.

Nunc vero de istis instantibus superest agere. Sciendum est ergo quod sicut punctus se habet ad lineam, ita se habet nunc ad tempus. Geometræ autem imaginantur punctum per motum suum causare lineam, quorum ratio est quia linea non habet nisi unam dimensionem, unde indivisibilis est secundum latum et profundum, et ideo non est linea unde punctum excedat in latum. Cum autem in longum linea excedat punctum, si imaginemur punctum quiescere, non poterimus imaginari ipsam esse causam lineæ. Si vero imaginemur ipsum moveri, licet in ipso nulla sit dimensio nec aliqua divisio per consequens, per naturam tamen motus sui relinquitur aliquid divisibile. Et quia punctus non habet causare lineam, nisi secundum quod linea caret latitudine et profunditate, non autem secundum quod habet longitudinem, ideo ex natura motus sui quod relinquitur, erit dimensionale una dimensione, et tale necessario erit linea. Ille tamen punctus nihil est de ipsius lineæ essentia, quia nihil unum et idem realiter omnibus modis indivisibile potest simul in diversis partibus ejusdem continui permanentis esse. Necessario tamen si esset de essentia lineæ constitutæ per suum motum, foret de es-

moins, s'il étoit de l'essence de la ligne formée par son mouvement, il seroit nécessairement de l'essence de chacune de ses parties, parce que la raison qui l'assigneroit à une partie du même objet le feroit appartenir à toutes, puisqu'il appartient également au tout. Il ne peut pas être sa fin ou sa continuation, puisque ce point est un en fait; tellement qu'il ne peut y avoir plusieurs points en fait. La ligne a cependant plusieurs points, réellement distincts entre eux, comme ses deux termes et de même dans son prolongement. Car la ligne est une quantité ayant une position déterminée et permanente et qui ne cesse pas par le mouvement du point. Donc le point pris dans le sens mathématique, qui produit la ligne par son mouvement, ne sera nécessairement rien de la ligne; mais il sera un en fait, et multiple en raison : et cette multiplicité qui consiste dans son mouvement, est réellement une ligne, mais non son identité en fait. Il y aura donc dans cette ligne formée d'une continuité de points, deux points en acte, qui sont ses deux termes, par lesquels on la définit, et une quantité d'autres en puissance, en tant qu'elle est potentiellement divisible à l'infini. C'est sous ce rapport que nous allons examiner l'instant du temps, en observant seulement cette différence, que l'instant est de la substance du temps.

Nous devons donc savoir que ce qui est mobile est la cause matérielle, mais non efficiente du mouvement. Car celui-ci est dans un objet mobile, comme dans un sujet, ainsi qu'il est écrit au troisième livre du traité de Métaphysique d'Aristote. Mais la mesure de ce mobile est un instant, parce qu'il suit ce qui est mû, comme il est dit dans le quatrième livre du même ouvrage. Il y a des savants qui appliquent cette observation à l'instant de l'éve *, parce que, dans le fait, il n'est qu'un instant de temps, quoique différent en raison. La preuve

* Cette expression est consacrée par l'usage, et notamment dans les œuvres philosophiques de M. Pierre Leroux.

---

sentia cujuslibet partis suæ, quia qua ratione pertineret ad unam partem ejusdem, eadem ratione pertineret ad omnes, cum æqualiter ad omne se habeat. Nec potest esse terminus ejus vel continuatio aliqua, cum ille punctus sit aliquid unum realiter; unde non possunt esse plures puncti realiter. In linea tamen sunt plures puncti et realiter ab invicem divisi, ut duo ejus termini, et similiter in ejus continuatione. Linea enim est quantitas positionem habens et manens, nec cum puncto moto transiens. Punctus ergo mathematice imaginatus, qui motu suo causat lineam, necessario nihil lineæ erit, sed erit unum secundum rem et diversum secundum rationem, et hæc diversitas quæ consistit in motu suo, realiter est linea, non identitas sua secundum rem. In hac ergo linea constituta per diversitatem puncti, erunt puncta quædam duo actu ut ejus termini, qui cadunt in ejus diffinitione, et infinita alia in potentia secundum quod ipsa est in infinitum divisibilis potentialiter, per quem modum de instanti temporis est agendum nisi quod instans est de substantia temporis.

Sciendum est ergo quod mobile est causa motus non efficiens, sed materialis. Motus enim est in mobili ut in subjecto, sicut dicitur in III. *Phys.*, mensura autem ipsius mobilis est instans, quia instans sequitur id quod fertur, ut dicitur IV. *Phys.*, et quidam referunt hoc ad instans ævi, dicentes ipsum esse idem secundum rem cum instanti temporis, differens tamen ratione,

qu'ils en donnent, c'est que le premier mobile, qui est mesuré par l'instant, a son essence dans un tout simultané et non successif, et comme il en est ainsi de l'essence de l'instant, il n'est en réalité qu'une seule et même chose dans tout son mouvement, mais différent en raison. Et c'est précisément cette différence qui fait tout son mouvement, dont le mobile n'est rien en essence, et n'existe qu'en dehors d'elle, puisqu'il est lui-même une substance, et que son mouvement n'est qu'un accident. C'est ainsi que l'instant, qui est la mesure de ce qui est mobile, puisqu'il le suit, est un en fait, puisqu'il ne perd rien de la substance du premier mobile, dont l'instant est la mesure inséparable; mais il est tout autre et différent en raison. Cette différence est le temps en essence, dont l'instant qui est la mesure du premier mobile n'est rien, d'après ces savants : c'est pourquoi l'instant est tout autre en essence qu'en unité, dans tout le temps de chaque instant, qui est la continuité ou le terme du temps. Car cet instant, en tant que permanent, est la mesure essentielle du premier mobile. Mais aucun de ces instants n'est la mesure d'un autre, parce que le temps, dans lequel ils sont contenus, est la mesure de tous les inférieurs, non-seulement par rapport à leurs mouvements, mais encore quant à leur être, parce qu'ils sont susceptibles de modification, non-seulement quant au lieu, mais encore quant à leur être, puisqu'ils sont corruptibles. C'est ce qui fait dire que beaucoup de personnes se trompent sur la signification du terme instant, qui renferme plusieurs sens, d'après Aristote. Car aucun instant, qui est la mesure d'un objet inférieur, n'est le même dans tout le temps de son mouvement, puisqu'aucun temps n'est l'accident du mouvement d'un objet inférieur, mais seulement du premier mobile. Tellement que lors-

---

dicentes quod primum mobile cujus mensura est instans, quia essentia sua est tota simul et non in aliqua successione, sicut et essentia instantis est tota simul, ideo est unum et idem realiter in toto motu suo, sed diversum et diversum ratione, et hæc ejus diversitas est totus motus ejus, cujus ipsum mobile secundum essentiam nihil est, sed est penitus extra genus ejus, cum ipsum sit substantia, motus vero accidens; eodem vero modo instans, quod est mensura ipsius mobilis, sequens ipsum, est unum secundum rem, cum nihil perdat de substantia ipsius mobilis; cujus instans est mensura inseparabilis; sed diversum et diversum secundum rationem, et hæc ejus diversitas est tempus essentialiter, cujus ipsum instans, quod est mensura primi mobilis, nihil est secundum eos; et ideo aliud in essentia sua est instans, quod est unum in toto tempore a quolibet instanti, quod est in toto tempore, vel ut continuans vel ut terminus. Illud enim instans est mensura essentia primi mobilis, secundum quod est permanens; nullum autem istorum instantium est mensura alicujus, quia ipsum tempus in quo reperiuntur prædicta instantia, est mensura omnium inferiorum non solum secundum suos motus, sed etiam secundum suum esse, quia inferiora sunt transmutabilia, non solum secundum locum, sed etiam secundum suum esse, cum sint corruptibilia, unde dicunt quod multos decipit æquivocatio instantis, quæ multipliciter latet in genere, secundum Philosophum. Non enim est aliquod instans quod mensuret aliquam rem inferius, quod idem sit in toto tempore ipsius motus, cum nullum tempus sit accidens immotus rei inferioris, sed pri mobilis tantum, unde cum res inferior movetur, motus ejus est accidens ejus, sed

qu'un objet inférieur est déplacé, son mouvement est bien son accident, mais son temps n'est pas l'accident de son mouvement, il n'en est que la mesure. En effet, la mesure est l'accident du premier objet mesuré, seulement dans l'espèce; il n'est que la mesure et non l'accident des autres. C'est pourquoi le temps n'est point dans un mouvement d'objet corruptible, comme dans un sujet, mais seulement dans celui du premier mobile. On peut néanmoins laisser quelque chose de ce temps à toute espèce de mouvement particulier et marquer son principe et sa fin, en le comparant au principe et au terme d'un mouvement particulier, comme on fait du jour, en prenant pour le commencement et la fin du temps, le lever et le coucher du soleil.

CHAPITRE III.

Que mesurent l'instant de temps et l'évité *.

Nous nous élèverons ici contre l'assertion du Philosophe, dans son traité de Physique, livre IV, où il soutient que l'instant suit l'objet mû, comme le temps suit le mouvement, en ce sens que nous arrivons à la connoissance de priorité et de postériorité dans le mouvement, par le mobile même. En effet, lorsqu'il se présente dans une partie d'un espace qu'il parcourt, nous disons aussitôt que le mouvement qui l'y a fait arriver, a cessé, et que celui qui lui en fera parcourir un autre, doit venir. C'est ainsi que l'altération du mobile nous fait connoître la quantité du mouvement. Il est également dans le temps, parce que ce qui distingue les différentes parties du temps entre elles est le présent, lequel est le commencement d'un temps et

* Il est bon de faire observer que l'éve et l'évité ont la même signification.

---

tempus ejus non est accidens hujus motus, sed mensura tantum. Mensura enim est accidens primi mensurati tantum in isto genere, aliorum autem mensura tantum, non autem accidens; et ideo tempus non est in aliquo motu alicujus rei corruptibilis, ut in subjecto, sed in motu primi mobilis tantum. Potest tamen ratio de isto tempore cuilibet motui particulari aliquid attribuere et assignare in eo principium et finem per comparationem ad principium et ad terminum alicujus motus particularis, sicut facit in die cum accipit ortum et occasum solis tanquam principium et finem temporis.

CAPUT III.

Cujus sit mensura instans temporis et ævum.

His autem est adversum quod dicit Philosophus IV. *Phys.*, dicens ipsum instans sequi rem motam, sicut tempus sequitur motum per hoc quod nos devenimus in notitiam prioris et posterioris in motu per ipsum mobile; quia cum ipsum invenimus in aliqua parte magnitudinis per quam movetur, statim dicimus motum per quem illuc advenit præteriisse, et motum per quem inde ad aliam partem magnitudinis transibit, futurum esse, et sic per mobile alteratum apprehendimus numerum motus. Similiter est in tempore, quia id quod distinguit partes temporis ab invicem, est nunc quod est principium temporis unius

la fin de l'autre : donc, toute proportion gardée, ce que le temps est au mouvement, le présent l'est au mobile ; c'est pourquoi l'on dit que le Philosophe soutient que le temps présent suit le mobile, de façon qu'il en est la mesure et qu'il contient les parties du temps qui lui est ajouté. Il dit encore qu'il est la mesure du temps lui-même, parce qu'une chose se mesure par ce qui convient le mieux à son espèce; en sorte que ce qui est de l'espèce du temps s'unit au présent, qui n'est que le temps lui-même, c'est-à-dire le temps présent. D'où il résulte que l'instant qui suit le mouvement est de la substance du temps, quoiqu'on ait dit le contraire.

Pour résoudre cette difficulté, il faut observer que l'instant de l'évité n'est pas l'accident du premier mobile, mais simplement sa mesure, relativement à ce qu'il y a en lui d'inaltérable, c'est-à-dire quant à son essence; mais il est l'accident de la première éviternité, et il la suit, ainsi que l'accident accompagne son sujet, mais non différemment. D'où il est évident que le présent de l'eve et le préseut du temps, qui suit le mobile, ne sont pas la même chose. Car celui-ci est la mesure du mobile, en tant qu'il est toujours le même dans tout son mouvement et son accident. C'est pour cela qu'Aristote, en recherchant qu'elle est la nature de l'instant, dans le quatrième livre de son traité de Physique, nous apprend que le temps n'est que l'instant, et il en tire la preuve des rapports du mouvement avec le mobile, en disant que le déplacement, ou changement de lieu et le mobile sont semblables; ainsi le chiffre du mobile est identique à celui du mouvement local. Mais le temps et le nombre du déplacement, par conséquent celui du mobile suivra le temps. Et cela n'étant que le présent, le temps et le présent sont donc ensemble à la fois. Il ajoute encore que le présent est comparé à ce qui passe, non comme

---

et finis alterius ; ergo a commutata proportione, sicut se habet tempus ad motum, ita se habet nunc temporis ad mobile, unde dicitur Philosophum velle nunc temporis sequi ipsum mobile, ita quod idem nunc sit mensura mobilis et continuans partes temporis adjuncti. Idem etiam nunc dicit primo mensurare tempus ipsum, quia unumquodque mensuratur per id quod est notius in suo genere, unde illud de genere temporis est, de eodem etiam nunc subjungitur, quod nihil temporis est nisi ipsum, scilicet nunc, ex quibus patet quod instans quod sequitur mobile, sit de substantia temporis, cujus oppositum dicebatur.

Ad hujus ergo difficultatis solutionem notandum est, quod instans ævi non est accidens primi mobilis, sed mensura tantum secundum illud ejus quod est inalterabile, scilicet secundum essentiam ; accidens vero est primi æviterni, et sequitur illud sicut accidens subjectum suum, alia autem non : unde manifestum est quod non est idem nunc ævi et nunc temporis, quod sequitur mobile. Hoc enim est mensura mobilis, secundum quod est idem in toto motu, et accidens ejus. Unde Philosophus quærens naturam instantis in IV. *Phys.*, docet quod nihil temporis est nisi instans, et ad hoc accepit rationem ex habitudine motus ad mobile, dicens quod sicut loci mutatio, et ipsum mobile sunt similia ; sic numerus mobilis simul est cum numero motus localis ; sed tempus est numerus loci mutationis. Ergo numerus ipsius mobilis semper erit cum tempore; hoc autem nihil aliud est quam nunc. Ergo nunc et tempus sunt simul. Addit autem quod ipsum comparatur ad id quod fertur non sicut numerus, sed sicut unitas,

nombre, mais comme unité, puisqu'il est indivisible. Ce qui nous prouve que la nature de l'instant qui mesure le mobile, en tant que tel, et en tant que toujours le même dans tout son mouvement, est toute différente de celle de l'instant comme continuant le temps. En effet, il est évident qu'une partie du mouvement et le mobile ne font qu'un en réalité, dans tout le mouvement, quoiqu'ils soient différents en raison. Cette différence provient de quelques mouvements indivisibles, que l'on prétend être changés, sans qu'il y ait eu cependant interruption et continuant ainsi le mouvement, quand aucun d'eux ne s'est arrêté. Mais le mobile n'est rien de semblable, puisque chacun de ces mouvements s'unit à lui, et ils semblent être confondus avec lui, parce qu'ils sont comme ses sujets. Ainsi pour le mobile comme pour l'instant, la conséquence du mobile est de s'unir diversement et d'être divers. Cette différence consiste dans les indivisibles du temps, que l'on dit être mesurés, et qui l'étant sans interruption, composent les instants qui continuent le temps : tout ceci n'est autre chose qu'une raison différente du même instant, qui est réellement le même dans tout le temps, attaché au mobile en tant qu'il est de fait toujours le même, dans tout le mouvement.

On lui ajoute encore l'instant de l'évité, qui mesure le mobile en soi, de même qu'un autre présent est sa mesure, en tant que son essence est unie au mouvement. Aussi a-t-on raison de dire qu'il n'y a pas de mouvement qui ne soit mobile, quoique cependant il ne soit rien de la substance ou de l'essence du mouvement; à moins peut-être qu'on ne veuille dire qu'en qualité de sujet, il n'appartienne à son accident, puisqu'il sert à le définir. Mais ceci n'est point une preuve, parce que ces accidents sont mis à la place des sujets, qui sont tout-à-fait en-dehors de leurs essences. Aussi c'est avec une grande

---

cum nunc sit indivisibile. Ex quibus manifestum est aliam esse naturam instantis quod mensurat mobile secundum illud quod est et secundum id quod est idem in toto motu, aliud autem est quod continuat tempus. Patet enim ex parte motus et mobile esse idem in toto motu realiter, sed alterum et alterum ratione. Sed hæc ejus alteritas consistit in quibusdam indivisibilibus motibus, quæ dicuntur mutata esse sine tamen interpolatione, et hujusmodi continuant motum, quando quies in aliquo illorum non accidit. Mobile autem nihil est horum, cum quodlibet horum accidat sibi, simul tamen sunt hæc mutata esse cum mobili, quia ejus sunt ut subjecti; sicut a parte mobilis, ita et a parte instantis quod sequitur mobile est accipere diversa et diversa esse. Et hæc ejus diversitas consistit in ipsis indivisibilibus temporis, quæ et dicuntur mensurata esse, et ista mensurata esse sine interpolatione sunt instantia, quæ continuant tempus, et hæc nihil sunt nisi diversa, et diversa ratio ejusdem instantis, quod idem est realiter in toto tempore sequens mobile in quantum est idem re in toto motu.

Huic autem adjungitur instans ævi, quod mensurat mobile secundum se, sicut aliud nunc est mensura ejus in quantum essentia ejus conjuncta est motui : unde sicut bene arguitur quod nihil motus est nisi mobile sit, et tamen mobile non est aliquod de substantia seu de essentia motus, nisi forte sicut subjectum dicitur pertinere ad accidens suum cum cadat in ejus diffinitione, sed hoc est quia accidentia diffiniuntur per suppletionem subjectorum quæ penitus sunt extra essentias eorum. Ita bene arguitur, quod nihil temporis sit, nisi instans

justesse de raisonnement que l'on dit qu'il n'y a point de temps sans instant, sans qu'il s'ensuive cependant que cet instant soit quelque chose du temps. C'est pourquoi le Philosophe, subtilisant sur les mots, en voulant démontrer que le temps n'est rien que le moment présent, ne va pas directement à la conclusion qu'il avoit en vue : ce qu'il prouve directement, c'est que le temps et le présent sont unis, de même que le mobile et le mouvement sont ensemble; et il prouve encore que l'être du mobile lui-même mis en mouvement est la continuation du mouvement lui-même et non le mobile même. Mais de même que le mobile ne se sépare point de l'être mis en mouvement ni du mouvement lui-même, puisqu'ils sont inséparablement unis; ainsi du présent, parce que différents êtres sont inhérents à sa substance. Je ne dis point des êtres différents de sa substance, parce que l'essence de l'éve n'admet point de diversité, quoiqu'il y en ait qui lui soit unie, car cela ne s'applique qu'au temps présent. En sorte que ces différents êtres unis à elle, seront quelque chose du temps, mais non le temps présent même, en dehors duquel, cependant, il n'y a point de temps. Et l'instant lui-même, qui se modifie en elle, de mille et mille manières, n'est point le temps, quoiqu'il appartienne au temps, quant à ses différents êtres. Aussi le Philosophe, après avoir appelé le présent, le nombre du mobile, car c'étoit sur cela que s'appuyoit tout son raisonnement, ajoute, au même endroit, qu'il ne faut pas comparer le présent au mobile, comme un nombre, mais comme une unité de nombre, qui n'est point assurément un nombre, mais sa répétition, laquelle en répétant son être plusieurs fois, forme le nombre. Cependant cette répétition de l'unité n'est pas l'unité elle-même, mais son accident, quoique elle-même soit un accident. Ainsi donc, l'instant qui est comme l'unité du premier mobile, d'après le Philosophe, n'est pas l'instant de l'évité, parce que l'essence de ce dernier est bien

---

sit, nec tamen ideo sequitur quod illud instans sit aliquid temporis, et ideo Philosophus subtilissime cum vellet ostendere nihil temporis esse nisi nunc, non hoc directe concludit quod intendere videbatur; sed direete conclusit nunc et tempus esse simul, sicut mobile et motus sunt simul, et constat quod motum esse ipsius mobilis est continuatio ipsius motus, non autem ipsum mobile; sed sicut mobile non separatur a moto esse nec a motu, sed semper sunt simul; ita etiam de ipso nunc quod ipsa diversa esse sunt essentiæ ejus conjuncta; non dico diversa esse ejus, quia diversitas non attingit essentiam ævi, licet ei conjungatur, sed attingit nunc temporis. Unde hæc diversa esse ei adjuncta erunt aliquid temporis, et non ipsum nunc, præter quod tamen nihil temporis est. Ipsum vero instans quod in se alteratur diversa, et diversa ratione quo ad sua esse est aliquid temporis, sed non tempus. Unde Philosophus ibidem cum prius vocasset ipsum nunc numerum mobilis, super hoc enim stabat argumentum ejus, subjungit nunc non comparari ad mobile sicut numerum, sed sicut unitatem numeri, quam constat non esse numerum; sed ejus replicatio quæ est sibi alterum et alterum esse est numerus. Ipsa autem replicatio unitatis non est ipsa unitas, sed accidens ejus, licet ipsa quoque sit accidens. Instans ergo quod est quasi unitas ipsius primi mobilis, secundum Philosophum non est instans ævi, quia instans ævi est aliud per essentiam ab instantibus continuan-

différente de celle de ces instants, par lesquels le temps est continué. C'est d'elle cependant qu'ils sortent comme de leur principe; et son essence, qui n'est sujette à aucune altération, est comme l'essence du premier mobile. Par conséquent, elle ne souffrira point d'altération des différentes modifications du premier mobile, qui est altéré à un certain point, c'est-à-dire pour l'instant que nous appelons éve ou évité, qui est le commencement du temps. C'est pourquoi Boëce a dit dans son livre de la Consolation : « Vous qui tirez le temps de l'évité, » parce que le temps procède de cet instant, comme le mouvement du mobile, mais non comme d'un générateur de son espèce, mais par induction, comme nous disons que les inférieurs procèdent des supérieurs. Aussi faut-il bien faire attention qu'il se trouve là deux présents, dont l'un est seulement la mesure et l'autre l'accident et doit être rangé dans l'espèce du temps ; c'est pour cette raison qu'on dit qu'il est la mesure du temps. Et le Philosophe, au quatrième livre de son traité de Physique, nous montre comment l'instant est la mesure du temps, en le comparant au mobile par rapport au mouvement, c'est-à-dire que chaque chose est mesurée par ce qui est le plus rapproché de son espèce. Or, de tout ce qui tient au temps, rien ne lui est plus intime que l'instant, comme l'est au mouvement le mobile, qui fait connoître le mouvement.

Il faut considérer ici qu'une chose peut être la mesure d'une autre de deux manières. Premièrement, quand une mesure prise une ou plusieurs fois égale le terme de comparaison; par exemple, quand un nombre ternaire mesure un autre ternaire, ou le nombre neuf. Secondement, quand l'un est la raison cognoscitive de l'autre; il n'en est pas la mesure absolue, mais il l'est à l'aide de la science. C'est pourquoi le Philosophe dit au Xe livre de son traité de Métaphysique, que la science est une mesure cognoscitive; cela se fait par le

---

tibus tempus. Ab illo tamen ista derivantur et oriuntur ; sed ipsum est idem in essentia sua, in qua nulla cadit alteratio, sicut in essentia primi mobilis. Nec alterabitur etiam consequenter ad alterationem primi mobilis, quod alteratur secundum ubi, hoc est instans quod nos vocamus ævum, quod est principium temporis. Unde Boetius III. *De Consol.* : « Qui tempus ab ævo ire jubes; » quia ab isto instanti procedit tempus sicut motus a mobili, non tanquam ab aliquo sui generis, sed exemplariter, sicut dicimus inferiora procedere a superioribus. Ideo subtiliter discernendum est inter ista duo nunc, quia primum nunc est mensura tantum, secundum vero etiam est accidens et ad genus temporis pertinens, ideo dicitur mensurare tempus. Unde Philosophus IV. *Phys.* per comparationem mobilis ad motum docet quomodo instans mensurat tempus, quia scilicet unumquodque mensuratur per id quod est notius sui generis. Inter ea autem quæ ad tempus pertinent, notius est instans, sicut et ipsum mobile notius est in motu, et per ipsum cognoscitur ipse motus.

Ubi considerandum est, quod duobus modis aliquid potest esse mensura alterius. Uno modo quando ipsa mensura semel vel pluries accepta æquiparatur mensurato, sicut trinarius alium trinarium mensuret vel novenarium. Alio modo, quando unum est ratio cognoscendi aliud, unde de isto cognitio non habetur nisi secundum quod aliud ducit intellectum in cognitionem ipsius, et ideo illud non erit absolute mensura alterius, sed mediante scientia ; et ideo Philosophus dicit X. *Metaph.* quod scientia est mensura scibilis, hoc autem

moyen de ce qui amène l'intellect à la connoissance d'un tel objet. On peut dire, en ce sens, que le mobile est la mesure du mouvement, de même qu'on dit que le mobile est permanent et le mouvement transitoire; le mobile est plus facilement l'objet de nos connoissances que le mouvement. De même, l'instant est plus facile à saisir que le temps simple, parce qu'étant permanent, il est le même, en fait, et le temps tansitoire, malgré quelquefois que le temps nous soit plus connu, parce qu'il est en quelque sorte le sujet de nos sens, étant ordinairement sensible, puisqu'il est un nombre en mouvement. Mais lorsqu'on dit qu'il n'y a rien de présent dans le temps que le moment actuel, on ne veut point entendre par là un instant qui en unit les parties entre elles par continuité, n'ayant point de fixité, mais passant avec le temps, de manière à pouvoir être remarqué une seconde fois, comme on peut prendre un seul et même point d'une ligne, en tant que principe et fin de diverses parties de cette ligne; cependant le même moment présent est le commencement de l'une et la fin de l'autre partie de temps, comme le point dans la ligne. Mais on dit du présent, qu'il suit ce qui passe. En effet, il est permanent en essence dans tout le temps, quoique variable en raison; cette variation offre plusieurs instants, mais toujours passagers avec le temps.

Or, il est certain que nul de ces instants fugitifs n'est la cause du temps, puisqu'ils n'ont point de permanence, mais s'évanouissent avec chaque partie du temps. En effet, ils sont les raisons diverses de l'instant lui-même, qui est le même dans tout le temps, ce qui lui fait donner le nom d'instant. La cause qui fait que l'instant permanent est susceptible de supporter une modification, c'est que le présent, comme on l'a dit, a plusieurs essences, parce qu'une et même chose

---

erit per modum illius per quod intellectus ducitur in cognitionem talis rei. Isto modo mobile potest dici mensura motus, quia per ejus notitiam devenitur in notitiam motus, ut ibidem dicitur, quia mobile est permanens, motus vero transiens, ideo mobile notius est ipso motu. Similiter instans tale notius est tempore simpliciter, quia permanens est et idem re, tempus vero transiens, licet quandoque tempus sit nobis notius, quia est aliquo modo subjectum sensui, quia est sensibile commune, cum sit numerus motus. Cum autem dicitur quod nihil est præsens de tempore nisi nunc, non significatur aliquod instans quod est continuans partes temporis ad invicem, quod cum tempore labitur nec permanet, ut iterum signari possit, sicut potest punctus in linea unus et idem existens bis sumi in quantum, scilicet est principium et finis respectu diversarum partium lineæ, nihilominus idem nunc est principium unius partis et finis alterius in tempore, sicut in linea punctus; sed hoc dicitur de nunc, quod sequitur id quod fertur. Id enim manet idem secundum essentiam in toto tempore, variatum tamen per rationem et in ista diversitate ejus inveniuntur multa instantia, semper tamen labentia cum tempore.

Constat autem nullum talium instantium labentium esse causam temporis, cum nullum ipsorum maneat in toto tempore, sed transeat cum qualibet parte temporis. Ipsa enim sunt diversæ rationes ipsius instantis, quod est idem in toto tempore, et ideo vocatur instantia. Quod autem instans permanens patitur aliquam alterationem sibi adjungi, quia dictum est ipsum nunc habere diversum esse, hoc occidit, quia unum et idem natum est habere diversas mensuras, sicut patet de cor-

peut avoir différentes mesures; par exemple, un corps céleste, lequel peut, quant à son être qui est immuable, être compris dans une durée qui est un instant permanent. Mais comme ce même corps à une mobilité comme conséquence du mouvement (il est en effet soumis au déplacement et le temps est la mesure du mouvement, ainsi que nous l'avons dit), par conséquent cet instant, quoiqu'immuable, est cependant assujetti au changement, à raison de son sujet qui est déplacé, ainsi que nous l'avons fait observer; et de cette façon, un changement ou une altération lui est ajoutée accidentellement. On trouve également, dans les substances séparées, une espèce de mouvement d'affections et de pensées, indépendant de leur être. En sorte que, dès que l'on découvre la nature du présent, on est sûr d'y apercevoir quelque mouvement qui y est attaché. D'où il est clairement démontré, que l'évité n'est pas dans le premier mobile comme dans un sujet; il en est seulement la mesure et elle est dans l'éviternité comme dans un sujet. Car de même que le temps est mesure, et accident par rapport au premier mobile, il n'est plus que mesure par rapport aux mouvements des autres êtres inférieurs. Ainsi, l'éve par rapport au premier de ce qui est mesuré par la durée, est accident et mesure, et par rapport aux autres, ils n'est que mesure. Et comme le premier, en toute espèce de choses, n'est qu'un, il est impossible qu'il y ait plusieurs accidents d'une même nature dans un seul sujet. Par suite, cette unité fera qu'il n'y aura qu'une évité pour tout ce qui est mesuré par l'éve, comme le temps est un pour toutes sortes de choses, parce que le premier mobile n'a qu'un seul mouvement.

---

pore cœlesti, quod secundum suum esse quod est intransmutabile, mensuratur ævo quod est instans permanens; sed quia idem corpus habet transmutationem adjunctam motui, movetur enim secundum locum, tempus autem est mensura motus, ut dictum est, ideo hoc instans licet sit intransmutabile, est tamen mutationi adjunctum ratione sui subjecti, quod movetur secundum locum, ut dictum est, et sic accidentaliter habet mutationem adjunctam sive alterationem. Similiter in substantiis separatis reperitur quidam motus affectionum et intellectionum, non autem secundum suum esse; unde ubicumque reperitur natura nunc semper est reperire motum aliquem adjunctum. Ex quo manifestum est quod ævum non est ut in subjecto in primo mobili; sed est mensura ejus tantum, ut in subjecto autem est in primo æviterno. Sicut enim tempus respectu primi mobilis est accidens et mensura, respectu autem motuum aliorum inferiorum mensura tantum; ita ævum respectu primi in genere eorum quæ ævo mensurantur, est accidens et mensura, respectu autem aliorum est mensura tantum. Et quia primum in quolibet genere est unum tantum; in uno autem subjecto impossibile est plura esse accidentia unius naturæ, ab illius unitate erit tantum unum ævum omnium, quæ ævo mensurantur, sicut tempus est unum omnium, quia motus primi mobilis est unus.

CHAPITRE IV.

Qu'est-ce qui mesure les opérations des anges ?

Nous devons faire observer que le moment présent ne mesure aucune action de substances séparées, puisque cette action n'est pas leur substance. L'action de Dieu seul est sa substance ; c'est ce qui fait que l'une et l'autre sont éternelles. Lorsque l'ange fait une action en dehors de lui-même, comme quand il agit sur les corps inférieurs en les transformant, ainsi qu'il arriva de l'ange de Tobie, alors son action se mesure par notre temps. Mais si elle n'est pas extérieure, par exemple, la pensée; s'il réfléchit dans le verbe, son action est mesurée par l'éternité, par communication avec le verbe. Car dans ce cas, son action dépasse sa nature, parce qu'il ne voit rien naturellement dans le verbe. Si, au contraire, il conçoit par ses propres idées, son action devenant successive, sera mesurable par le temps qui ne se confond pas avec le nôtre, ni même avec le temps formel qui est en lui : et une parcelle de ce temps peut se confondre avec une grande quantité du nôtre, sans aucun milieu, quoique la continuité de notre temps fasse qu'il en renferme beaucoup. Quand des indivisibles se succèdent les uns aux autres, il y a composition d'un temps parfait de plusieurs parties indivisibles entre elles; elles ne sont point des instants, parce qu'aucune d'elles ne reste la même dans la totalité de ce temps, ainsi que cela a lieu pour l'instant, dans le temps. Elles ne sont point encore une continuation du temps, mais chacune d'elles en est une partie, comme une unité de nombre.

D'où l'on doit conclure que notre temps ne tire pas son origine de celui-ci, mais de l'évité qui est la même en tout temps. Elle ne mesure aucune action, mais l'être des objets éviternels et les éviter-

---

CAPUT IV.

Quid mensurat operationes angelorum.

Considerandum est autem, quod nulla actio substantiæ separatæ mensuratur isto nunc, cum nulla actio sua sit sua substantia. Solius enim Dei actio est ejus substantia, et ideo substantia et actio ejus est æterna. Cum autem angelus agit aliquid extra, sicut quando aliquid agit circa ista corpora inferiora illa transmutando, sicut factum est in angelo Tobiæ, tunc actio sua mensuratur tempore nostro. Si autem actio non fuerit ad extra, cujusmodi est intelligere, tunc si intelligit in verbo, actio sua mensuratur æternitate participative. Sic enim actio sua naturam suam transcendit, quia per naturam suam non videret res in verbo. Si vero intelligat per species suas, tunc actio sua, cum sit successiva, mensurabitur tempore quod non est cum nostro, nec etiam cum eo quod formale est in ipso; et hujus temporis una particula cum multo tempore nostro esse potest nullo medio intercidente, quamvis in tempore nostro multa media cadant propter ejus continuitatem. Cum vero intelligibilia sibi succedunt, erit ibi tempus perfectum ex multis particulis indivisibilibus in seipsis, et hæ particulæ non sunt instantia, quia nulla istarum est eadem in toto tali tempore, sicut est instans temporis in tempore. Nec aliqua istarum est continuatio temporis, sed quælibet est pars sicut unitas numeri.

Ex his manifestum est, quod tempus nostrum non causatur ab illo tempore, sed ab ævo, quod est idem in toto tempore; ævo autem nulla actio mensuratur, sed esse ip-

nels eux-mêmes. L'évité n'est pas au temps comme quelque chose de même espèce, mais comme une cause analogue. Car on trouve que la raison de la mesure dans l'évité est antérieure à celle du temps. En sorte que, de ce que l'ève existe ensemble avec notre temps et chacun de ses instants, on peut conclure que le premier ange a existé depuis tout notre temps, mais qu'il n'est pas mesuré par l'évité. Car notre temps est contemporain de l'ange, à raison de l'ève auquel tient notre temps; tellement que si on disoit qu'un ange est compté ou mesuré au temps, lequel est la mesure du mouvement, il faudroit que ce fût par concomitance, ce qui pourroit très-bien se dire, si notre temps ne finissoit pas, selon l'opinion d'Aristote : car alors le temps accompagneroit indéfiniment l'évité. Mais comme le temps ne doit pas durer toujours et aura une fin, car le mouvement aura un terme, il n'y a point de rapport ou de concomitance du temps avec l'évité, sinon que par le moment présent. Or, le temps qui mesure les actions des anges, n'a de concomitance qu'avec l'évité, car les anges ne conçoivent que par les idées propres des objets qu'ils ont en eux. Et comme le temps de l'ève a une concomitance absolue avec le temps, il n'a aucune proportion avec notre temps qu'accidentellement. Car une petite partie indivisible de ce temps peut subsister avec notre temps, qui ne le dépasseroit que de l'intervalle que mettroit l'ange à cette conception; aussi ne doit-on pas conclure de la nature de ce temps, que le nôtre sert de mesure aux idées des anges, ni qu'il est la mesure d'une seule même de ses idées, ainsi que nous l'avons démontré, si ce n'est que par supposition, par exemple, si on suppose une partie de ce temps, pendant laquelle il voit qu'un objet intelligible coexiste avec une partie de notre temps. Dans cette

---

sorum æviternorum, et ipsa æviterna. Ævum autem non se habet ad tempus sicut aliquid ejusdem speciei, sed tanquam causa analoga. Per prius enim invenitur ratio mensuræ in ævo quam in tempore : unde a parte ævi quod toti tempori nostro coexistit, et cuilibet ejus instanti, inferri potest primum angelum toti tempori nostro coexistere, sed non quod mensuretur ævo. Tempus enim nostrum concomitanter se habet ad angelum ratione ævi, cui tempus nostrum est adjunctum : unde si aliquo modo diceretur angelus commetiri seu mensurari tempori, quod est mensura motus, necessario hoc foret per concomitantiam, et hoc convenienter posset dici, si tempus non haberet finem, sicut est Philosophi opinio; tunc enim tempus indeficienter sequeretur ævum. Sed quia tempus non semper durabit, cessabit namque motus, non est concordia seu concomitantia temporis et ævi, nisi ut nunc. Tempus vero quod mensurat actiones angelorum, concomitatur simpliciter ipsum ævum; semper enim angeli intelligent per species rerum proprias quas apud se habent. Quia ergo hoc tempus absolute ævum concomitatur tempori, tempori autem nostro in nullo proportionatur, nisi forte accidentaliter. (Potest enim una particula indivisibilis illius temporis toti tempori nostro commanere, et ultra hoc secundum moram quam faceret angelus super idem intelligibile), ideo per naturam illius temporis non potest inferri quod intelligere angeli mensuretur tempore nostro, nec etiam quod tempus nostrum commetiatur unicam ejus intellectionem, ut ostensum est, nisi ex suppositione, ut si ponatur una particula illius temporis, in qua intelligit unum intelligibile coexistere alicui particulari tempori apud nos. Tunc enim

hypothèse, en effet, notre temps serviroit de mesure à l'idée de l'ange, non comme sa mesure propre, mais comme ayant une concomitance avec elle, et encore d'une manière plus éloignée que l'évité, parce que notre temps n'est comparé à celle-ci, c'est-à-dire à cette idée, qu'en rapport avec l'évité, d'où l'un et l'autre dérivent nécessairement.

CHAPITRE V.

Quel est le sujet de l'ève.

Il nous reste à faire voir quel est le sujet de l'évité. Pour arriver à cette démonstration, il faut nous souvenir de ce que dit Aristote au Xe livre de sa Métaphysique, que « chaque chose prend la mesure la plus simple de son espèce. » Nous devons entendre par ce qu'il y a de plus simple, ce qui l'est en nombre et non en étendue ; ou simplement, comme par exemple, l'unité est la mesure de tous les nombres; ou dans l'espèce, ce qui en a la raison, tel que le chiffre deux qui est le plus petit composé, non pas une mesure simple, mais seulement celle de deux nombres égaux. Le plus simple des mouvements en nombre, est le premier mouvement, qui sert de mesure à tous les autres. Il n'y a point de mesure simple, quant à l'étendue, parce qu'elle est divisible à l'infini. Elle est cependant la mesure conventionnelle la plus petite, comme le mètre, ou le pied, ou autre mesure semblable; et elle sera toujours dans l'une de ces règles, comme dans un sujet.

Mais elle n'est qu'une mesure simple, quant aux autres, et c'est de là que le temps est dans le premier mouvement comme dans son sujet. Et comme dans les choses qui ont des rapports entre elles, les deux extrêmes se touchent, le temps au degré le plus élevé, où il est

---

ex hypothesi sequeretur tempus nostrum commetiri ipsi intelligere angeli non tanquam propria mensura ejus, sed tanquam quod eam concomitans, et adhuc remotius quam ævum, quia tempus nostrum non comparatur illi tempori, sive illi intelligere nisi per ævum, a quo effluit utrumque tempus.

CAPUT V.

Quid sit subjectum ævi.

Nunc vero restat ostendere, cujus sit ævum ut subjecti. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod sicut dicitur X. *Metaphys.*, « unumquodque mensuratur per simplicius sui generis. » Est autem accipere simpliciter simplicissimum secundum multitudinem, sed non secundum magnitudinem; et hoc vel simpliciter, sicut unitas est mensura omnis numeri, vel in ipso genere habens rationem generis, sicut binarius est numerus simplicissimus minimam habens compositionem, sed non mensura simpliciter, sed tantum numerorum parium. Simplicissimum autem in motibus secundum multitudinem est primus motus, quo mensurantur alii motus. Secundum vero magnitudinem non est accipere simplicissimum, quia magnitudo est divisibilis in infinitum. Ex statuto tamen significatur minimum secundum magnitudinem, ad quod omnia mensurantur, ut pedale vel hujusmodi, et in aliquo istorum semper erit ista mensura ut in subjecto.

Ad alia autem comparatur ut mensura tantum, ideo tempus est in primo motu ut in subjecto. Quia vero in rebus ordinatis inter se supremum infimi attingit infimum

comme dans son sujet, se réunit à l'évité comme à son extrême, parce que l'ève ne tient au ciel que comme mesure. Il faut donc qu'il soit ainsi que dans son sujet, dans un objet auquel s'unit l'éternité en qualité de mesure : or, nulle créature n'est éternelle quant à son être. Cependant elle peut avoir part à l'éternité quant à son action, de même que les anges voient les choses dans les splendides reflets du miroir de l'éternité, car c'est là la perfection de l'essence de la nature angélique, savoir, la vision de la gloire. L'évité aura donc plus particulièrement pour son sujet celui qui jouit plus parfaitement de cette vision. Car son essence est plus parfaite et sa nature plus sublime. Aussi, supposé que Lucifer fût le plus beaux des anges, s'il fût resté fidèle, l'ève seroit en lui, comme dans un sujet. Mais parce que sa nature n'est pas parfaite de la perfection de la gloire éternelle, il n'y a rien en lui qui soit la mesure des autres, mais bien dans celui qui y participe plus que tous les autres. Car il est évident que le corps le plus parfait, qui est le plus exempt de corruption, par exemple, un corps céleste, a la mesure des autres ; en effet, sa perfection et sa nature sont relatives, parce que personne ne cherche à détruire sa perfection. Tandis que toute la perfection des anges ne vient pas de leur nature, parce qu'il peut y avoir en eux une inclination contraire, comme le prouve la chute de ceux qui furent rebelles, parmi lesquels quelques-uns avoient une nature plus parfaite qu'une infinité de ceux qui restèrent fidèles, et dont la nature a été perfectionnée par la gloire ; et celui qui a une nature plus parfaite dans la gloire, a en soi la mesure qui peut être employée pour les autres. C'est ce qui a fait dire au commentateur, au Xe livre de la Métaphysique : « Dieu qui est le plus simple de tous les êtres, est leur mesure la plus simple, non comme de la même espèce, mais parce que plus un objet a d'être et de bonté,

---

supremi, ideo tempus in supremo sui, ubi est sicut in subjecto, conjungitur ævo quasi infimo sui, quia ævum non pertinet ad cœlum, nisi sicut mensura tantum. Oportet ergo ævum esse ut in subjecto in re tali, cui conjungitur æternitas in ratione mensuræ ; nulla autem creatura secundum esse suum est æterna. Potest tamen secundum actionem suam participare æternitatem, sicut angelus qui intuetur res in speculo æternitatis. Hæc enim est perfectio essentiæ naturæ angelicæ, scilicet visio gloriæ. Ævum ergo ut in subjecto erit in illo, qui magis participat de tali visione. Illius enim essentia est magis perfecta, et natura sublimata. Et ideo supposito quod Lucifer fuisset maximus angelorum, si stetisset, in eo foret ævum ut in subjecto. Sed quia ejus natura non est perfecta perfectione gloriæ æternæ, non est in eo aliquid quod sit aliis mensura, sed in eo qui magis inter omnes est gloriæ particeps. Manifestum est enim quod in corpore perfectissimo, quod est maxime a corruptione remotum, ut puta cœlesti, est unde alia mensuratur ; ejus autem perfectio sequitur naturam suam, quia non est aliquis nixus ad oppositum suæ perfectionis in eo. In angelis autem non est tota perfectio a natura, quia potest in eis esse motus ad oppositum, sicut patet de illis qui peccaverunt. In quibus aliqui perfectiorem naturam habebant, multis qui steterunt, quorum natura perfecta est per gloriam ; et ille qui perfectiorem naturam habet in gloria, habet in se unde alii mensurentur, et ideo secundum commentatorem X. *Metaphys.* dicitur : « Deus qui est simplicissimus, est

plus il approche de lui, qui est l'être par essence et la bonté même, qui donne aux créatures tout ce qu'il y a de bon en elles, lequel est le Dieu tout-puissant, béni dans tous les siècles des siècles. Amen »

Fin du trente-cinquième Opuscule de saint Thomas d'Aquin, sur les instants.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

OPUSCULE XXXVI.

DU MÊME DOCTEUR, DES QUATRE OPPOSITIONS.

CHAPITRE PREMIER.

La contradiction est la plus forte opposition. Après elle vient immédiatement l'opposition négative.

Puisqu'il y a quatre espèces d'oppositions, comme Aristote le dit dans ses Catégories, nous nous proposons d'en dire quelques mots. Il faut d'abord considérer que l'opposition contradictoire est la plus forte de toutes; et la raison qu'en donne le Philosophe dans le livre des Postérieurs, c'est que la contradiction est une espèce d'opposition qui ne souffre pas de milieu en soi; car le milieu fait voir les rapports des différences et par là même diminue la raison d'opposition. Comme il faut trouver un milieu dans toutes les autres, elles affoiblissent la raison de l'opposition contradictoire. Car les autres ont un milieu

---

mensura omnium simpliciter, non tanquam ejusdem generis, sed quia unumquodque tantum habet de esse et bonitate, quantum ad illum plus appropinquat, qui est ipsa bonitas et ipsum esse, a quo omnia bona sunt, qui est Deus benedictus in sæcula. Amen. »

Explicit Opusculum trigesimum quintum ejusdem B. Thomæ de Aquino, de instantibus.

OPUSCULUM XXXVI.

EJUSDEM DOCTORIS, DE QUATUOR OPPOSITIS.

CAPUT PRIMUM.

Quod contradictio est maxima oppositio, et quod eam immediate sequitur oppositio privativa.

Quoniamquatuor sunt oppositiones, ut dicitur in *Prædicamentis,* ideo de eis breviter agere intendimus. Primo enim considerandum est, quod oppositio contradictionis prima est et major inter alias; cujus rationem assignat Philosophus in lib. *Posterior.,* dicens quod contradictio est oppositio, cujus secundum se non est medium. Medium enim ostendit distantium convenientiam, et ideo minuit rationem oppositionis. Cum igitur in omnibus aliis oppositionibus sit invenire medium, ideo omnes diminuunt de ratione oppositionis contra-

quelconque, plus ou moins sensible, et par conséquent participent plus ou moins sous ce rapport de la raison de l'opposition contradictoire et sont plus ou moins fortes. En effet, le premier d'un genre est la cause de tout ce qui y est contenu, ainsi qu'on le voit au Xe livre du traité de Métaphysique : aussi toutes celles qui participent le plus de la raison du premier de l'espèce de l'opposition, s'accordent le moins dans le milieu. Or, il y a deux manières dont s'opère cette réunion dans un milieu. Il y a des choses qui s'accordent entre elles dans un milieu de même espèce et de plus dans celui de la matière, comme le blanc et le noir s'accordent dans une couleur intermédiaire et aussi dans le sujet. D'autres seulement dans le milieu de la matière, tels que les contraires immédiats, la possession et la privation. En effet, les contraires immédiats, de même que l'affirmation et la négation, ont un sujet commun. Mais il y a cette différence entre eux, que dans quelques opposés négatifs, on observe la différence du sujet qui ne passe point de la privation à la possession. Il en est de quelques contraires immédiats, comme de certaines maladies qui sont incurables, lesquelles, ainsi que les privations, ne laissent subsister dans le sujet aucune aptitude à la possession. Il y a encore d'autres contraires immédiats, tels que la santé et la maladie qui s'appliquent indifféremment à leur sujet, quoique dans un certain ordre, et cependant l'un n'empêche pas l'aptitude pour les autres. Mais les contraires relatifs ne s'accordent d'aucune de ces deux manières, parce qu'ils ne se réunissent pas dans le même sujet. Par exemple, le père n'est pas le même que le fils, en tant que l'on rapporte le père au fils. Ils ne se réunissent pas dans le milieu de leur espèce, puisque les relatifs n'ont pas de plus et de moins; ils ont cependant un point particulier de convenance, parce que l'un d'eux en sa qualité de père ou de fils, dé-

---

dictoriæ. Aliæ enim oppositiones medium habent, quædam tamen plus, quædam minus; et secundum hoc magis et minus participant de ratione oppositionis contradictoriæ, et consequenter magis et minus opponuntur. Primum enim in quolibet genere, est causa omnium quæ sunt in illo genere, ut patet X. *Metaphys.*; et ideo quanto magis aliquæ participant de ratione primi in genere oppositionum, tanto minus conveniunt in medio. Convenire autem in medio est dupliciter. Aliqua enim conveniunt in medio ejusdem cum eis generis, et iterum in medio materiæ, sicut album et nigrum conveniunt in medio colore, et iterum in subjecto. Aliqua vero conveniunt in medio materiæ tantum, sicut contraria immediata, et habitus et privatio. Contraria namque immediata subjectum commune habent, et similiter habitus et privatio. Sed in his differentia est, quia in quibusdam privative oppositis, servatur ordo respectu subjecti, et ideo non fit reditus a privatione ad habitum. Similiter est de quibusdam contrariis immediatis, sicut est de quibusdam infirmitatibus quæ sunt incurabiles, et tam in his quam in privationibus non relinquitur aliqua virtus in subjecto ad habitum. Alia autem sunt contraria immediata, sicut est sanitas et ægritudo, quæ indifferenter, licet ordine quodam, respiciunt suum subjectum, et tamen per unum eorum non aufertur potentia ad reliquum. In relativis vero neutro modo est convenientia, non enim conveniunt in subjecto. Idem enim non est pater et filius, secundum pater refertur ad filium. Nec conveniunt in medio sui generis, cum non sit in relativis magis et minus; habent tamen quemdam speciàlem modum conve-

pend de l'autre. En effet, les relatifs se renferment mutuellement, s'admettent ou s'excluent selon le Philosophe. Rien de semblable dans les contraires; car ils n'ont point de milieu de leur espèce, puisque l'autre extrême est un pur néant hors de son espèce; ils ne s'accordent point non plus dans le sujet, puisque le non-être ne peut pas en avoir ni dans ce qui appartient à la parfaite raison de l'être qui est la substance : il en est encore ainsi, quant à la dépendance de leurs intellects, puisqu'ils sont relatifs. Car l'être n'admet pas son contraire, c'est-à-dire le non-être, comme le père suppose le fils; c'est pourquoi il y a une simple contradiction en soi n'ayant pas de milieu, d'où les opposés contradictoires sont inconciliables et se repoussent mutuellement. Il y a d'autres oppositions qui dérivent, dans un certain ordre, de l'opposition de contradiction; aussi renferment-elles l'opposition du plus et du moins. Par conséquent les opposés privatifs n'ayant point de terme moyen de leur espèce, ainsi qu'il appartient à quelques contraires, ni de dépendance mutuelle, comme les relatifs entre eux, puisqu'ils n'ont point de sujet commun, ils viennent immédiatement après la contradiction. Et leur second extrême, c'est-à-dire la privation ne produit rien d'où dérive la négation, l'être et le non-être. D'après Aristote, les privations sont de l'espèce des non-être. Et comme il n'y a point là de négation absolue, mais une aptitude qui demande un sujet, la privation n'est autre chose qu'une négation dans le sujet. En effet, la privation de sa nature est comme un autre extrême de la contradiction, mais à cause de l'aptitude qui en est la conséquence, elle est destinée à un sujet et au genre d'habileté qui lui est propre; c'est pourquoi la privation est une négation dans le genre et le sujet, ainsi que nous l'avons dit. Cependant il faut faire observer

niendi, quia unum illorum secundum illud quod est, dependet ad alterum. Relativa enim se mutuo includunt, et ponunt, et perimunt, secundum Philosophum. In contradictoriis vero nihil horum reperitur. Non enim habent medium sui generis, cum alterum extremum sit non ens simpliciter extra omne genus, nec in subjecto convenire possunt, cum non ens subjectum habere non possit, nec etiam illud in quo salvatur perfecta ratio entis quod est substantia, nec conveniunt secundum dependentiam suorum intellectuum, sicut relativa. Ens enim non ponit suum oppositum, scilicet non ens, sicut pater ponit filium; et ideo contradictio simpliciter est secundum se non habens medium, unde minime conveniunt contradictorie opposita, et maxime opponuntur. Post oppositionem autem contradictionis sequuntur aliæ oppositiones ordine quodam, et ideo secundum magis et minus reperitur in eis oppositio. Privative ergo opposita cum non habeant medium sui generis, sicut aliqua contraria habent, nec dependentiam ad invicem, sicut relativa, cum non habent subjectum commune, primum locum tenent post contradictionem. In his autem alterum extremum, privatio scilicet nihil ponit, unde de se negatio est et non ens. Privationes enim, secundum Philosophum, sunt de genere non entium. Sed quia non est negatio absoluta, sed talis habitus qui requirit subjectum, ideo privatio est negatio in subjecto. Privatio enim de se est tanquam alterum extremum contradictionis, sed ratione habitus quem sequitur, determinatur ad subjectum et ad genus sui habitus; et ideo privatio est negatio in genere, et etiam in subjecto, ut dictum est. Sed considerandum est quod non conveniunt omnino in subjecto, quia privatio cum inest, aufert a subjecto ratio-

qu'elles ne s'accordent pas parfaitement en sujet, parce que l'existence de la privation ôte au sujet la raison de contrariété qu'il avoit d'abord, puisqu'il ne peut en prendre les attributs. Cependant toute la contrariété ne consiste pas seulement en ce point : ce qui démontre que la plus grande opposition est entre les opposés privatifs et s'élève au plus haut point d'opposition contradictoire, d'où il est facile de voir à quoi et comment la privation est en opposition. Car ce que la privation contient d'opposition lui vient des contradictoires où l'on trouve la négation absolue, c'est-à-dire le non-être. En sorte que la privation étant de l'espèce des non-être autant qu'il est en elle, touche au dernier extrême de la contradiction ; que s'il n'y en a pas, puisque tout ce qui est postérieur n'existe pas dans le premier, l'autre extrême de contradiction a pour terme le sujet et le genre privatif auquel il est opposé ; la privation sera donc en elle-même une espèce d'être dans le sujet, comme l'être absolu auquel s'oppose le non-être premier et en soi dans la contradiction. Ainsi donc, de même que le non-être qui est un autre extrême de contradiction est en opposition à l'être absolu et premier en soi, il ne s'opposera seulement qu'à ce qui tient à l'être simple comme à la forme substantielle ou même à sa matière, parce qu'elle est nécessaire à l'existence de tout l'être. Ainsi le non-être dans le sujet qui est la privation, s'oppose au premier et à tout être en soi qui doit être dans un tel sujet ; par conséquent, il est en opposition à ce qui en est la conséquence, c'est-à-dire à l'aptitude. Car dans l'ordre des principes formels, le premier est l'être, parce que l'être est le premier acte, et rien ne se manifeste dans l'être que par l'être. Par exemple, nous n'avons point en nous la santé en acte, si nous ne l'y supposens en être.

C'est ainsi que toutes les formes suivent l'être lui-même dans l'ordre

---

nem contrarietatis prius habitæ, cum habitus induci non possit. Hoc autem non facit omnis contrarietas : unde manifestum est privative opposita maxime opponi, et maxime attingere oppositionem contradictionis, ex quo de facili ostenditur, cui privatio nata est opponi, et quomodo. Privatio namque id quod oppositionis habet, accipit a contradictoriis, ubi invenitur negatio absoluta, non esse scilicet. Unde cum privatio sit de genere non entium, quantum in se est, quia de natura sua attingit vilius extremum contradictionis, etsi deficiat, quia omne quod est post, deficit a primo. Unde alterum extremum contradictionis terminatur ad subjectum et ad genus privativum, illud cui opponitur, privatio per se erit aliquod esse in subjecto, sicut esse absolutum est, cui opponitur non esse primo et per se in contradictione. Sicut ergo non esse, quod est alterum extremum contradictionis, opponitur ipsi esse absolute primo et per se ; ei autem ad quod sequitur ipsum esse simpliciter, sicut formæ substantiali, vel etiam materiæ, ex consequenti solum opponitur, quia materia est aliquid quod requiritur ad hoc quod totum ens habeatur, opponitur ex consequenti : ita non esse in subjecto, quod est privatio, primo et per se alicui esse opponitur, quod est natum reperiri in tali subjecto ; ei autem ad quod sequitur tale esse, id est habitui, opponitur ex consequenti. In ordine enim principiorum formalium primum est esse, quia esse est primus actus, nec aliquid designatur in actu nisi per esse. Non enim aliquis habet sanitatem actu, nisi sanitas ponatur esse in eo.

Ideo omnes formæ sequuntur ipsum esse in ordine actuum sive principiorum for-

des actes ou des principes formels, comme il a été dit, mais elles s'y appliquent en sens inverse. Car la forme s'applique d'abord, et par elle l'être est complet : aussi dans ce sens, l'être suit-il la forme, comme on peut facilement le voir dans un objet matériel, par exemple, une pierre dans laquelle l'être n'est pas d'abord celui de la forme, mais de la pierre même, c'est-à-dire de la matière, puis ensuite, il se compose de la matière et de la forme. Car on voit que l'être est dans cet objet comme à l'aide d'un milieu et se tient à distance de la forme. En effet, l'être de la pierre est l'acte immédiat et primitif de l'objet, et par son moyen, l'être est l'acte de la forme d'un objet, non en tant qu'être, mais comme forme de l'objet, ce qui fait qu'une chose est; d'où l'on peut apercevoir que l'être dans l'ordre des actes est antérieur à la forme. Mais comme il est de la nature de la matière de s'unir immédiatement à la forme pour laquelle elle est disposée, il résulte de cette union, un composé dont l'acte est l'être lui-même. La forme est donc le milieu par lequel l'être est donné à la matière et au composé lui-même, parce qu'il n'y auroit pas d'union si la forme n'étoit appliquée à la matière : ainsi donc, d'après cette application, la forme est la première et l'être lui est postérieur, comme il a été dit. Donc la privation en tant qu'impliquant l'opposition de contradiction, c'est-à-dire le non-être, ce qui est nier directement le premier acte, est opposée à un être quelconque, et par là même à tout ce qui en est la conséquence. Mais en tant qu'elle n'implique pas contradiction, parce qu'elle est reçue comme dans un sujet et par forme d'application, elle répugne à l'aptitude, parce que, comme nous l'avons déjà dit, celle-ci est antérieure à l'application. Il est évident qu'on doit l'attribuer à la privation, en tant qu'elle est dépourvue de la parfaite raison de l'opposition.

D'après ce que nous venons de dire, il est clair que l'opposition

---

malium, ut dictum est. Sed inhærendo e contrario est. Forma enim per prius inhæret, et per ipsam ipsum esse, et ideo considerando ipsam inhærentiam, esse sequitur formam, et hoc facile est videre in re materiali, ut puta in lapide, ubi esse non est ipsius formæ primo, sed ipsius rei lapidis, scilicet materiæ; materiæ autem et formæ ex consequenti. Videmus enim quod esse in re tali per medium, et quasi distanter se habet ad formam. Ipsum enim esse in lapide, est actus rei immediate et primo, et per rem ipsam ipsum esse actus formæ talis rei, non ut entis, sed ut ejus quo ut aliquid est, ex quibus patet quod esse prius est in ordine actuum quam forma. Sed quia materia immediate habet conjungi formæ, cui ipsa est proportionata, ex qua conjunctione resultat compositum, cujus actus est ipsum esse; ideo forma est medium in acquirendo esse ipsi materiæ et ipsi composito, quia ipsum conjunctum non esset nisi forma inhærens esset materiæ, et ideo secundum inhærentiam prior est forma et esse posterius, ut dictum est. Privatio ergo secundum id quod, oppositionem contradictionis attingit, non esse, scilicet quod est negare primum actum directe, opponitur alicui esse, et ex consequenti opponitur illi, ad quod esse sequitur; secundum vero quod deficit a contradictione, quia accipitur ut in subjecto et per modum inhærentis, primo repugnat habitui, quia habitus est prior in inhærendo, ut dictum est. Sed manifestum est quod hoc debetur privationi in quantum deficit a perfecta ratione oppositionis.

Ex dictis ergo manifestum est, quod

privative exige plus de conditions que la contradictoire : cependant ce que la première ajoute à l'autre ne l'augmente pas, mais au contraire ne fait que la diminuer. On demande comment l'opposition contradictoire est plus grande que la privative? L'opposition n'étant que la distance de la puissance à l'acte, comme par exemple, la chaleur éloigne la puissance de son sujet du froid, la privation éloigne tout-à-fait son sujet de la puissance à l'aptitude, puisqu'il est impossible qu'il y ait aptitude après la privation; tellement que la nature ne peut pas plus rendre la vue à un aveugle, que donner l'être au néant : car la vue n'est pas plus opposée à la cécité que l'être au néant.

Il faut encore savoir, que la puissance peut être éloignée de l'acte de deux manières. D'abord par la soustraction de la puissance elle-même, de façon qu'il n'en reste rien ; c'est ainsi que la puissance est éloignée de l'acte dans l'opposition contradictoire, parce que le pur néant n'a aucune puissance à l'être. Secondement, pour un temps seulement et d'une manière passagère, comme la blancheur éloigne son sujet du noir. En outre, invariablement, et dans ce cas la privation éloigne la puissance de son sujet de l'aptitude, sans détruire tout-à-fait la puissance, mais parce qu'il y a un obstacle insurmontable dans le sujet même, ce qui fait dire que la privation détruit toute puissance à l'acte; tellement que la création des hommes qui naissent chaque jour est un plus grand miracle, quoi qu'on en soit moins frappé, que la guérison d'un aveugle-né qui étonne davantage, parce que le fait est plus rare.

---

plus requiritur ad oppositionem privativam quam contradictoriam ; sed tamen id quod addit oppositio privativa supra contradictionem, non auget oppositionem, sed minuit. Sed dubium est quomodo oppositio contradictoria major sit quam privativa. Cum enim oppositio non sit nisi elongatio potentiæ ab actu, sicut calor facit potentiam sui subjecti distare a frigido, privatio autem omnino removet a suo subjecto potentiam ad habitum, cum impossibile sit habitum induci post privationem, unde non magis potest natura de cæco facere videntem, quam ei non ente ens, non minus videtur opponi visus et cæcitas quam ens et non ens.

Sciendum est etiam quod dupliciter elongat aliquid potentiam ab actu. Uno modo ipsam potentiam removendo, ita quod nihil ejus relinquatur, et isto modo in oppositione contradictoria elongatur potentia ab actu, quia in non ente simpliciter nihil potentiæ est ad esse. Alio modo, interponendo obstaculum, ne potentia ducatur ad actum ; sed hoc contingit dupliciter. Uno modo ad tempus et mobiliter, sicut albedo facit subjectum suum distare a nigredine. Alio modo immobiliter, et sic privatio removet potentiam sui subjecti ad habitum, non quod potentia omnino auferatur, sed quia obstaculum indelebile ponitur in ipso subjecto, et ideo dicitur quod privatio aufert potentiam ad actum : unde magis miraculum est in quolibet die animas creare, licet hoc minus miretur, quam cæcum illuminare, quod tamen quia rarius est, mirabilius putatur.

CHAPITRE II.

L'opposition contraire est plus éloignée de la contradictoire que l'opposition privative.

Après l'opposition privative vient l'opposition contraire, dans laquelle on découvre plus de rapports de convenance que dans les précédentes. Elle a pourtant avec elle un point de rapprochement, et elle tire toute son opposition de ses rapports avec l'opposition privative et contradictoire. Car il y a des contraires qui n'ont pas de milieu de leur nature, tels que la santé et la maladie : et cependant d'après Aristote, ils se conviennent en sujet et dans toutes les choses où il n'y a pas retour, comme de la maladie à la santé, le rapprochement à la privation et à l'aptitude est plus intime. Mais là où il y a retour, le rapprochement à la nature de la privation est moindre ; et cependant dans tous les contraires, l'un des extrêmes est comme la privation, et l'autre l'aptitude. Car l'une et l'autre forment contradiction, comme il est dit au Ier livre du traité de Physique. C'est pourquoi toutes les contrariétés sont réduites à l'aptitude et à la privation, comme à la première opposition qui est dans l'espèce; mais toute contrariété est réduite à l'opposition de contradiction, comme à la première opposition pure et simple. Car dans l'opposition de contradiction, l'un des extrêmes est le néant pur, et le néant se choisissant un sujet, parce que son extrême le plus élevé, c'est-à-dire l'être n'a point besoin de sujet. Ce qui le prouve c'est ce qui sauvegarde sa raison parfaite qui est la substance dont le propre est de ne point avoir de sujet, selon le Philosophe. Mais dans l'opposition privative, l'autre extrême au dernier degré est le pur néant, puisqu'il n'est pas de l'espèce des êtres; il prend

---

CAPUT II.

De oppositione contraria quod magis distat a contradictoria quam privativa.

Post privationem sequitur oppositio contraria, in qua invenitur magis convenientia quam in prædictis. Est tamen in ea quidem accessus ad prædictas oppositiones et quidquid in ea oppositionis est, totum efficitur per participationem oppositionis privativæ et contradictoriæ. Quædam namque contraria non habent medium suæ naturæ, sicut est sanum et ægrum secundum Philosophum, tamen conveniunt in subjecto, et in illis ubi non sit reditio, ut ab ægritudine ad sanitatem, magis acceditur ad naturam privationis et habitus. In illis vero in quibus fit reditio, minus acceditur ad naturam privationis, semper tamen in contrariis omnibus alterum extremum est ut privatio, et alterum ut habitus. Privatio enim et habitus faciunt contrarietatem, ut dicitur I. Phys., et ideo omnes contrarietates reducuntur in habitum et privationem tanquam in primam oppositionem quæ est in genere, sed in oppositionem contradictionis reducitur omnis contrarietas, ut in primam oppositionem simpliciter. In ipsa enim oppositione contradictionis alterum extremum est nihil simpliciter, et simpliciter nihil sibi determinans tanquam subjectum, quia nobilius ejus extremum, scilicet ens, nullum subjectum requirit; quod manifestum est ex eo, in quo salvatur ratio ejus perfecta, quod est substantia, cujus est non esse in subjecto, secundum Philosophum. In oppositione vero privativa alterum extremum vilius nihil est simpliciter, cum sit de genere non entium, tamen aliquid sibi de-

néanmoins quelque chose pour sujet, ce qui est manifeste par son autre extrême qui prend un sujet, lequel est l'aptitude. Car l'extrême le plus noble entraîne toujours le plus bas vers son sujet, s'il en a un; que s'il en manque, l'autre n'en aura pas. A l'opposé, dans l'opposition contraire, les deux extrêmes sont réellement quelque chose, bien que le moins parfait soit plus éloigné de la raison de l'être : c'est dans ce sens que le Philosophe dit dans son traité du Sens et du Sensé, « que le noir est la privation du blanc et que chaque extrême prend le même sujet : » d'où il suit necessairement que l'opposition contraire est plus éloignée de la contradictoire que l'opposition privative. Néanmoins toute son opposition vient de la nature de la contradiction, savoir : en tant que l'un des extrêmes appartient à l'être et l'autre au non-être. En effet, le blanc et le noir sont le blanc et le non-blanc, de même que celui qui voit et l'aveugle, sont celui qui jouit de la vue et celui qui en est privé et contradictoirement l'être et le non-être, mais de différente manière. Parce que dans la contradiction absolue, l'être et le non-être sont pris en général, tandis que dans la privation, l'aveugle n'est pas pris en ce sens. La pierre, en effet, ne voit pas; cependant cet être qui ne voit pas, n'est pas opposé à la vue par mode de privation, mais bien l'aveugle qui étoit créé pour jouir de la vue : or cet objet qui ne voit pas est pris en particulier. De même, le non blanc est opposé au blanc, comme le noir, non point le non blanc de l'Ethiopien, mais le non blanc qui étoit fait pour être blanc. Il est donc prouvé, d'après ce que nous venons de dire, que la contradiction comme telle, ne nie rien en général, mais simplement en particulier. Aussi, lorsque des propositions contradictoires sont prises en général, comme on a l'habitude de le faire, par exemple, un homme

---

terminat pro subjecto, quod patet ex altero ejus extremo, quod requiritur subjectum, et hoc est habitus ipse. Semper enim nobilius extremum trahit ignobilius ad subjectum, si ipsum habuerit subjectum et si ipsum non habuerit subjectum, nec aliud habebit. In oppositione autem contraria utrumque extremum aliquid est realiter, licet imperfectius deficiat magis a ratione entis, per quem modum dicit Philosophus in lib. *De sensu et sensato,* quod « nigredo est privatio albedinis, et similiter utrumque extremum requirit idem subjectum ; » unde oportet quod oppositio contraria magis distet ab oppositione contradictoria quam privativa. Verumtamen quidquid oppositionis in ea est, totum est per naturam contradictionis, secundum videlicet quod alterum extremum pertinet ad ens, alterum vero ad non ens. Album enim et nigrum sunt album et non album, sicut videns et cæcus sunt videns et non videns, et in contradictione ens et non ens, sed differenter ; quia in contradictione absoluta ens et non ens accipiuntur universaliter ; in privatione vero non videns non accipitur universaliter. Lapis enim est non videns, non tamen illud non videns opponitur visioni per modum privationis, sed non videns quod tamen natum est videre ; hoc autem est non videns in particulari acceptum. Similiter non album opponitur albo, sicut nigrum, non quidem non album Æthiopis, sed non album, quod tamen natum est esse album. Ex dictis ergo manifestum est quod contradictio, secundum quod contradictio est, nihil negat in genere, sed simpliciter extra genus. Quod autem contradictoriæ propositiones, ut communiter accipiuntur in genere, ut puta homo albus, homo non albus, homo currit, homo non currit, hoc non est per

blanc, un homme non blanc, un homme court, un homme ne court pas, ce n'est pas dans le sens de la contradiction simple, mais par la conversion de propositions contraires en propositions contradictoires, d'où elles tirent le caractère d'opposition. Car un homme noir et un homme non blanc est le même, ainsi que l'homme qui court et l'homme qui est stationnaire; aussi toutes ces propositions ont des extrêmes généraux. C'est ce qui a fait l'erreur des philosophes qui pensoient qu'il n'y avoit pas un autre extrême de contradiction, c'est-à-dire qu'il n'étoit pas pris en général, parce qu'une proposition unique ne peut être contradictoire, à moins qu'il n'y eût en même temps affirmation et négation pour le même objet dans un seul sujet; erreur qu'ils ont supposée dans les contraires que nous avons exposés, convertis cependant en contradictoires. Il faut cependant que ces contraires s'accordent en genre et en sujet, comme on le voit dans le blanc qui est l'opposé du noir : car ce qui n'est pas simplement, n'est pas blanc. Or la proposition qui nie le blanc, dans celui qui ne l'est pas, est parfaitement vraie, comme celle qui l'affirme de celui qui l'est en effet. Aussi, quand on dit Sortès est blanc, Sortès n'est pas blanc, il n'y a pas contradiction absolue, mais une contradiction divisée en contraires, c'est-à-dire dans le blanc et le noir. Voilà ce qui fait que dans toutes ces propositions les deux extrêmes sont pris en général; tandis que dans les propositions contradictoires, aucun n'est pris absolument en ce sens, parce que ceux-ci ont l'être et le non-être. Car il est évident que l'être et son opposé ne sont pas en général, et comme tout ce qui est en général, il faut ramener à l'être ce qui ne l'est pas en général. De même toutes les oppositions des objets qui sont en général doivent être réduites à une proposition dont les deux termes sont pris en particulier. Et de même que les choses sont d'au-

naturam contradictionis simpliciter, sed per resolutionem propositionum contraria in contradictorias, ex quibus naturam oppositionis accipiunt. Idem enim est homo niger et homo non albus, homo non currens et homo stans; et ideo omnes tales contradictiones habent extrema in genere. Inde est quod sophistæ decepti sunt, putantes alterum extremum contradictionis non esse, scilicet in genere contineri, quia viderunt propositionem unam non esse alteri contradictoriam nisi de eodem subjecto idem re vera affirmaretur et falso negaretur, et hoc in eodem tempore, quod acceperunt in prædicatis contrariis, resolutis tamen in contradictoria, quæ quidem prædicata contraria necesse est convenientiam habere in subjecto et genere, ut patet de albo, quia opponitur nigredini; nam quod non est simpliciter non est album. Adeo namque vera est in propositione, in qua negatur esse album de eo quod non est, sicut est illa in qua affirmatur esse de eo quod est, et ideo cum dicitur : Sortes est albus, Sortes non est albus, non est contradictio absolute, sed contradictio participata in contrariis, in albo scilicet et nigro. et ideo in omnibus talibus propositionibus utrumque extremum est in genere; in contradictoriis vero absolute neutrum extremum est in genere, hujusmodi enim sunt esse et non esse. Manifestum enim est quod ens non est in genere, nec suum oppositum, et ideo sicut omnes res quæ sunt in genere, est reducere ad ens, quod non est in genere; ita omnes oppositiones rerum in genere existentium, est resolvere in oppositionem illam, cujus termini non sunt in genere, et sicut res tanto perfectiores sunt, quanto magis participant de ente,

tant plus parfaites qu'elles participent davantage de l'être, telles que la substance, qui est plus parfaite que l'accident, parce qu'elle renferme la parfaite raison de l'être, de même les oppositions des choses sont d'autant plus parfaites, en fait d'oppositions, qu'elles participent plus de l'opposition, dont l'extrême est l'être, comme on le voit dans la privation et l'aptitude, qui sont les extrêmes de la première opposition tenant à la substance.

CHAPITRE III.

De l'opposition relative.

L'opposition relative est celle qui tient le moins de la contradiction, non parce qu'elle a un milieu de son espèce, qui diminue dans les autres la raison d'opposition, mais parce qu'il ne lui faut pas d'extrêmes réellement distincts. Car il y a des relations qui suivent l'action de l'intellect, telles que celles d'identité, de genre et d'espèce, et autres semblables, qui ne renferment d'autre différence que celle que produit l'intellect. Mais il y a une autre différence réelle dans les autres relations qui se fondent sur la quantité ou l'action, comme on le voit pour le double et le demi, le père et le fils, et autres semblables. Il faut trouver les différents extrêmes dans toutes les autres oppositions, par exemple dans le blanc et le noir, qui sont des contraires, la vue et la cécité, qui sont des opposés privatifs. Dans les absolus contradictoires, les extrêmes ne sont pas réellement différents, parce que le non-être n'est pas une chose. Cependant les extrêmes contradictoires ne sont pas toujours réellement les mêmes, ce qui n'arrive pas toujours dans les relatifs, ainsi que nous l'avons fait observer. Dans les autres, au contraire, c'est-à-dire dans les relatifs dont l'être est différent, à

---

sicut substantia est perfectior accidente, quia in ea reperitur perfecta ratio entis; ita oppositiones rerum tanto perfectiores sunt in genere oppositionum, quanto magis accedunt ad participandam oppositionem, cujus extremum est ens, et hoc reperitur in privatione et habitu, quæ sunt extrema primæ oppositionis pertinentia ad substantiam.

CAPUT III.

De oppositione relativa.

Oppositio autem relativa minimum habet de contradictione, non quia habeat medium sui generis, quod in aliis minuit rationem oppositionis, sed quia non requirit extrema realiter diversa. Sunt enim quædam relationes quæ sequuntur actionem intellectus, sicut est de relatione identitatis, et de genere, et de specie, et hujusmodi, in quibus nulla est diversitas, nisi quam facit intellectus. In aliis vero relativis, quæ fundantur super quantitate vel actione, est diversitas realis, ut patet de duplo et dimidio, patre et filio, et hujusmodi. In omnibus autem aliis oppositionibus est reperire diversa extrema, sicut patet de albo et nigro quæ sunt contraria, de visu et cæcitate quæ sunt privative opposita. In contradictoriis vero absolute non sunt extrema realiter diversa, quia non ens non est aliqua res. Sunt tamen extrema contradictionis semper realiter non eadem, quod tamen in relativis quandoque deficit, ut dictum est. In aliis autem scilicet relativis, quorum esse est ad aliud

cause de leur mutuelle dépendance, il tient encore moins de la contradiction que dans les autres oppositions, dont les extrêmes ne se renferment pas entre eux et ne s'admettent pas mutuellement; bien plus, quand l'un d'eux n'existe pas, l'être est impossible, et ceci est vrai généralement dans toutes les oppositions dont les extrêmes s'unissent dans quelque sujet, comme le blanc et le noir, la vue et la cécité; et alors le sujet se modifie selon leurs rapports, prenant l'un et laissant l'autre; c'est ainsi que la génération de l'un est la destruction de l'autre.

CHAPITRE IV.

De quelle manière les différentes espèces de modifications suivent les oppositions dont nous venons de parler.

Il nous reste à examiner les différentes espèces de modifications qui sont la conséquence des oppositions précitées. Il faut donc savoir, d'après la doctrine du Philosophe, que Dieu a fait les créatures pour leur être; en sorte que Dieu n'est pas seulement la cause du mouvement du ciel, mais encore de sa substance, comme dit le Philosophe. Ainsi donc, de même que la nature fait une chose de son opposé, par exemple l'être animal du non-être animal, de même faut-il que l'être simple (ce qui est l'effet propre de la puissance de Dieu), émane du non-être simple; ce qui est encore un autre extrême de la contradiction, c'est qu'il n'est pas nécessaire que le non-être précède l'être en durée, mais seulement en nature. Par conséquent, la causalité propre de Dieu touche aux extrêmes de la contradiction, qui sont hors de son espèce; c'est pourquoi son action, qui est la création, ne suppose nécessairement rien, laquelle n'est pas du genre des mouvements, n'ayant point de sujet comme principe de son mou-

---

propter dependentiam eorum ad se mutuo adhuc minus de contradictione est quam in oppositionibus aliis quarum extrema non includunt se invicem nec ponunt, imo cum unum inest reliquum, impossibile est inesse, et hoc universaliter verum est in omnibus oppositionibus, quarum extra conveniunt in aliquo subjecto, ut est de albo et nigro, visu et cæcitate, et ideo transmutatur subjectum secundum illa, alterum relinquens et alterum requirens, et sic generatio unius est corruptio alterius.

CAPUT IV.

Quomodo diversi modi transmutationum sequuntur oppositiones prædictas.

Nunc ergo restat videre de modis transmutationum, quæ sequuntur oppositiones prædictas. Sciendum est ergo, quod secundum doctrinam Philosophi, res productæ sunt a Deo ad esse suum; unde non solum est Deus causa motus cœli, sed etiam substantiæ ejus, ut dixit Philosophus. Sicut ergo cum per naturam fit aliquid ex suo opposito, sicut esse animal fit ex non esse animal, ita necesse est esse simpliciter, quod est proprium Dei effectus, emanare ex non esse simpliciter, et hoc est alterum extremum contradictionis, non quod ipsum non esse necesse sit duratione præcedere ipsum esse, sed natura tantum. Propria ergo causalitas Dei attingit extrema contradictionis, quæ extra genus sunt, et ideo actio sua nihil supponit necessario, et hæc actio est creatio, quæ non est de genere motuum, cum non habeat aliquod subjectum tanquam principium

vement. Or le mouvement est toujours dans le mobile comme dans son sujet, d'où il résulte que cette action lui appartient uniquement, et n'est communiquée à aucune créature. Car l'action d'un objet n'excède pas les principes qui la font agir ; or toute créature appartient à un genre, d'où il est impossible qu'elle parvienne à ce qui n'est pas son genre, comme au sujet de son action. Tels sont l'être et le non-être qui sont les extrêmes de la contradiction et de la création ; aussi toute créature est-elle incapable de créer. Pour bien comprendre cette pensée, il faut faire attention que l'être n'est pas la même chose dans la création et dans la génération. Car l'être est la première des choses créées, selon l'auteur du traité des Causes, non pas que la création soit dans l'être même, comme dans un sujet, puisque la création passive est un accident dont le propre est d'avoir un sujet ; mais elle est dans la créature comme dans un sujet. Mais en tant que relation, la création limite ses rapports en soi à l'être même de l'objet créé et à l'objet par l'être lui-même, ce qui est prouvé par la présence réelle de l'extrême de la relation ; ce qui n'auroit pas lieu, si la créature n'avoit pas l'être réellement. Cependant l'être même n'est susceptible d'aucun accident ; il n'est que ce qu'il est ; c'ést pourquoi la relation d'un objet ayant l'être dans ce qui lui est commun avec les autres accidents, appartient à cet objet ; mais selon la raison propre de celui qui doit être rapporté à un autre, elle appartient à l'être de l'objet en soi, qui le rapporte à Dieu. Car l'Etre divin est la raison propre de la création, parce qu'elle fait participer généralement toutes les créatures à l'être, autant qu'elles en sont susceptibles, mais non à la nature divine. Parce que la créature n'y participe pas, malgré qu'elle ait l'être et la nature, en même temps la sagesse et la puissance, ou toute autre chose de ce genre ; car elle se trouve seulement dans un

---

motus sui. Motus autem semper est in mobili ut in subjecto : inde est quod hæc actio sua solummodo est, et nulli creaturæ communicatur. Actio enim rei non excedit principia ipsius per quæ agit ; omnis autem res creata in genere est, unde impossibile est creaturam ad id quod non est in genere attingere tanquam subjectum suæ actionis. Hujusmodi autem sunt esse et non esse, quæ sunt extrema contradictionis et creationis, et ideo nulla creatura creare potest. Ad hujus evidentiam considerandum est, quod esse diversimode se habet ad creationem vel ad generationem. Esse enim est prima rerum creatarum secundum autherem libri *De causis*, non quod creatio sit ut in subjecto in ipso esse, cum creatio passiva sit accidens, cujus est habere subjectum, sed ut in subjecto est in ipsa creatura. Sed creatio secundum quod relatio est, terminat respectum per se ad ipsum esse rei creatæ et ad rem per ipsum esse, quod patet, quia extremum relationis ipsius realiter est in creatura, quod non contingeret, nisi creatura haberet esse realiter. Ipsum tamen esse nullius accidentis est susceptivum, sed ipsum quod est, et ideo in re habente esse secundum illud quod relatio habet commune cum aliis accidentibus, relatio pertinet ad rem, sed secundum propriam rationem ejus quæ est referri ad alterum, pertinet ad ipsum esse rei per se, per quod res refertur ad Deum. Esse namque divinum proprie est ratio creandi ; quia per creationem omnes res communiter accedunt ad participandum esse quantum est eis possibile, non autem naturam divinam. Ipsa enim non participatur a creatura, licet ibidem sit esse, et natura, et sapientia, et potentia, sive quod-

très-petit nombre. L'engendré n'est point fait participant, par la génération, à l'être du générateur, mais seulement à sa nature ; autrement, comme il est l'être du suppôt, celui-ci participeroit à la nature de l'être, ce qui feroit que Sortès engendreroit Sortès; mais le suppôt n'ayant qu'un être incommunicable, Sortès n'engendre pas Sortès, seulement un homme engendre un homme. En effet la nature reste une, en tant que nature, puisque son caractère distinctif est d'être une. Dans le fait, Dieu ne crée pas Dieu ; le mot de Dieu veut dire nature, de même de l'homme. Cependant l'être crée l'être, c'est pour cela que la relation de la créature avec Dieu est fondée sur l'être de la créature. Mais la relation d'une chose à une autre a son principal fondement dans les choses elles-mêmes, ainsi que nous l'avons dit; c'est pourquoi l'action propre de la créature a pour limite ce qui sert à composer ce qui est engendré, selon le Philosophe, livre VII de sa Métaphysique. Car le composé a la nature du générateur, et par conséquent son être, puisqu'il est l'être du composé. Mais l'action de Dieu, par laquelle sa divine providence produit une chose, ayant à la fois tous ses principes constitutifs, se termine à l'être, qui est ce qu'il y a de plus intime et de plus formel dans une chose, puisque c'est l'être lui-même qui maintient l'autre extrême de la relation, comme nous l'avons dit.

Il s'ensuit donc évidemment que l'action de Dieu, que nous appelons création, produit tout l'objet avec ses principes qui le constituent dans son être, qui est l'objet de la création, ainsi qu'il a été observé ; aussi n'appelle-t-on pas créés ceux dont l'être n'est pas ainsi, par exemple la forme matérielle et la matière, ou même les accidents par eux-mêmes d'un tel objet, que l'on doit préférablement appeler concréés. Tandis que l'ame humaine, bien qu'elle soit une forme, puis-

---

cumque hujusmodi ; hujusmodi enim in paucis reperitur. In generatione vero non ducitur generatum ipsum ad participandum esse generantis, sed ad participandum naturam ejus, aliter cum esse sit suppositi, in tali natura foret participatio in supposito, et sic Sortes generaret Sortem ; ideo in generatione Sortes non generat Sortem, cum suppositum non habeat nisi unum esse incommunicabile, sed homo generat hominem. Natura enim manet una secundum rationem naturæ, cum diffinitio sit una. Deus vero non creat Deum; Deus enim nomen naturæ est, sicut homo. Ens tamen creat ens, ideo relatio creaturæ ad Deum fundatur super esse creaturæ. Relatio vero unius rei ad aliam super ipsas res principaliter fundatur, ut dictum est ; ideo proprie actio creaturæ ad rem terminatur, unde compositum est quod generatur secundum Philosophum, VII. *Metaph.* Compositum enim habet naturam generantis, ad ipsum autem esse ex consequenti, cum compositi sit esse. Actio vero Dei qua producit totam rem simul constitutam ex suis principiis, ad ipsum esse terminatur, quod est intimum et maxime formale in re, cum in ipso esse rei salvetur alterum extremum relationis, ut dictum est.

Ex dictis ergo manifestum est, quod actio Dei quæ dicitur creatio, totam rem producit simul cum principiis suis, ex quibus res constituitur in esse suo, quod est objectum creationis, ut dictum est ; et ideo illa non dicuntur creata, quorum non est tale esse, cujusmodi est forma materialis et materia, vel ipsa etiam per se accidentia talis rei, sed omnia hæc potius di-

qu'elle a l'être en elle-même, quoiqu'elle l'ait acquis avec le corps, non comme d'un être étranger, puisqu'elle n'est pas tirée de la matière, ainsi que les autres formes, on peut, à proprement parler, dire qu'elle est plus particulièrement créée que les autres formes. Car si nous considérons le terme par lequel elle est dans la création, lequel n'est rien, ou simplement le non-être, puisqu'elle n'est point tirée d'une matière quelconque, elle est créée purement et simplement. Si nous considérons au contraire le terme pour lequel, qui est l'être, auquel aboutit la création, l'ame humaine n'acquiert pas l'être par un principe qui lui appartient, mais à l'homme, ainsi que le dit Avicenne, on ne peut pas dire qu'elle soit créée, à proprement parler. Mais cet être de l'ame est communiqué au corps, ce qui n'a point lieu pour les autres formes; c'est pourquoi il y a une création dans la génération de l'homme, tandis que la création n'est que supposée dans les autres œuvres de la nature ou de l'art, où la matière n'est point absolument faite dans son essence, mais il y a simplement un composé par la transformation de la matière.

On peut objecter à ce que l'on vient de dire, que l'être étant le terme de la création, comme nous l'avons fait observer, non-seulement le composé qui a une existence reçoit le nom d'être, mais encore la matière elle-même ou les accidents, on pourroit admettre que la matière et les accidents sont les termes de la création. Car tout ce qui a son essence dans la nature des choses a nécessairement l'être par la nature de son essence, et ce qui viendroit d'autre part ne lui ajouteroit rien. En sorte que cette phrase, la matière est une essence, mais sans être, implique contradiction. En effet, ce qui est essence, est d'une manière quelconque, comme il est évident, et ce qui est a l'être, et ce qui est sans être n'a pas l'être, en sorte qu'il sembleroit

---

cenda sunt concreta. Anima vero humana, licet sit forma, quia tamen habet esse per se, licet in corpore hoc sibi acquisitum fit ut non extra, quia etiam non producitur de materia, sicut aliæ formæ, magis proprie dicitur creata, quam aliæ formæ. Si enim consideretur terminus a quo in creatione, qui est nihil, sive non ens simpliciter, cum anima sit non ex materia aliqua, simpliciter creatur. Si vero consideremus terminum ad quem, qui est esse ad quod terminatur creatio, animæ autem humanæ in principio sui non acquiritur esse, sed homini, sicut docet Avicenna, ipsa proprie non dicitur creata. Sed hoc idem esse animæ est corpori communicatum, quod non reperitur in aliis formis, et ideo creatio in generatione hominis miscetur. In aliis autem operibus naturæ vel artis, creatio tantum supponitur, in quibus omnino materia in essentia sua non efficitur, sed compositum per transmutationem materiæ.

De prædictis autem dubitari potest. Nam cum esse sit terminus creationis, ut dictum est, non solum autem compositum quod subsistit, dicitur esse, sed etiam ipsa materia, vel etiam ipsa accidentia, videtur quod creatio terminetur ad materiam et ad accidentia. Omnia enim quæ habent essentiam in rerum natura, necessario esse habebunt per naturam essentiæ suæ, et si aliunde illud eis acquiratur, nihil acquiritur : unde fit quasi implicatio cujusdam contradictionis, cum dicitur : Materia est essentia quædam, sine esse tamen. Quod enim est essentia, aliquo modo est, ut videtur, et quod est, habet esse; quod autem

que l'essence que l'on suppose n'avoir pas l'être aura l'être en même temps et ne l'aura pas.

Pour répondre à cette difficulté, il faut d'abord considérer que malgré que ce qui est puisse recevoir quelque chose d'étranger à sa nature, d'après Boëce, l'être cependant ne peut rien souffrir qui ne lui appartienne; aussi l'être séparé qui est Dieu est-il le plus simple de tous. Mais quand on trouve dans certaines substances un surajouté étranger à leur nature, il est certain que cela n'est pas la même chose que leur être, et c'est ce qui a lieu pour toutes les créatures. Car elle renferme des accidents étrangers à leur espèce, et c'est en quoi toute créature diffère de Dieu. De plus, il y a une différence entre les créatures, car dans quelques-unes, l'attribut de la nature et la nature elle-même ne font qu'un, autant qu'il appartient à l'espèce de l'objet, malgré que l'attribut de la nature soit le sujet des accidents; c'est en quoi consiste la différence de l'attribut de la nature, de la nature elle-même, parce que de cette manière on admet un suppôt de son espèce, avec toutes ses conséquences, qui sont tous les accidents qui accompagnent l'individu. Mais l'attribut de la nature et la nature elle-même ne sont qu'une seule et même chose, ce qui répond simplement à l'idée d'espèce et d'individu en eux. Dans les autres, au contraire, telles que les choses matérielles, l'individu est différent, ou l'attribut de la nature de la nature elle-même, non-seulement par les accidents qui surviennent à l'individu, tels que la quantité et autres semblables, mais encore par autre chose d'un genre particulier; et comme chez eux la raison du genre et de la différence ne se tire pas d'un même objet simple, mais que la matière fournit le genre et la forme donne la différence, de même tirent-ils d'un côté la raison de l'espèce, c'est-à-dire de la forme, et d'une autre source la raison de l'individu,

---

est sine esse, non habet esse : unde videtur quod essentia quæ ponitur sine esse, simul habeat esse, et non habeat esse.

Ad hujus ergo evidentiam considerandum est, quod licet illud quod est aliquid aliud extraneum a natura sua, possit habere adjunctum secundum Boetium, ipsum tamen esse nihil potest secum compati, quod ad ipsum non pertineat; et ideo esse separatum, quod Deus est, simplicissimum est. Cum autem in quibuscumque rebus inveniatur aliquid præter naturam ipsius rei quasi sibi adveniens, certum est illam rem non esse idem quod suum esse, et hoc est commune omni creaturæ. In omnibus enim creaturis sunt accidentia quædam præter illud quod spectat ad speciem rei, et in hoc differt omnis creatura a Deo. Ulterius in ipsis creaturis est differentia, quia in quibusdam idem est res naturæ, et natura ipsa secundum id quod ad genus pertinet rei, licet res naturæ subjectum accidentium fuerit; et sic differt res naturæ a natura, quia sic in re naturæ accipitur suppositum speciei cum omnibus ipsum contingentibus, et hæc sunt accidentia omnia quæ sequuntur individuum. Sed res naturæ et ipsa natura unum et idem sunt, quod simpliciter respondet conceptioni speciei et individui in eis. In aliis vero ut in rebus materialibus, differt individuum, sive res naturæ ab ipsa natura non solum per accidentia quæ contingunt ipsum individuum, cujusmodi est quantitas et hujusmodi, sed per aliquid quod sui generis est; et sicut in eis non ab uno simplici accipitur ratio generis et differentiæ, sed a materia accipitur genus, et a forma differentia, ita in eis aliunde accipitur ratio speciei, a forma scilicet, aliunde vero ratio individui, quia

c'est-à-dire de la matière. Car c'est la forme qui fait l'espèce ; c'est pourquoi nous disons que la différence fait l'espèce et la matière l'individu. Il est donc évident que, dans les choses matérielles, l'individu diffère de l'espèce, par quelque chose de son genre et non par les accidents seuls. Dans les objets simples, au contraire, l'individu diffère de l'espèce seulement par les accidents et non par autre chose, ce qui fait qu'il faut autant d'espèces que d'individus. Mais comme nous avons dit que l'espèce étoit tirée de la matière et la différence de la forme, et que la matière étoit la cause de l'individu et la forme celle de l'espèce, il est bon de savoir que c'est la même chose de prendre la différence de la forme, ou faire dépendre l'espèce de la forme. Car si on prend la différence spécifique, on établit l'espèce, et c'est la même chose de tirer le genre de la matière que de faire produire l'individu à la matière. Car le genre se fait par un acte de l'intellect qui fait abstraction du tout de la matière particulière, qui est le principe de l'individuation ; d'où il arrive que de même que la matière est antérieure à la forme dans la constituton d'une chose, de même le genre est antérieur à sa différence.

Ce que nous avons dit prouve donc clairement que l'être, le suppôt et la nature sont une seule et même chose en Dieu, de différentes manières. Dans les objets immatériels, la nature et le suppôt ne sont qu'une seule et même chose, dans tout ce qui appartient au même genre, tandis que dans les composés, ils diffèrent tous entre eux. Par conséquent, l'être, en Dieu, comprend la nature elle-même et l'objet de la nature ; aussi est-ce pour cela que la nature divine ne tient pas l'être d'un suppôt de la nature divine ; d'où il résulte que la nature divine a l'être, et si on ne la définit point comme ayant l'être, mais ce par quoi quelque chose existe, il n'en est pas moins évident, que l'essence

---

a materia. Forma enim facit speciem, et ideo dicitur differentia constituere speciem, et materia individuum. Manifestum ergo quod per aliquid sui generis differt individuum in rebus materialibus a specie, et non solum per accidentia. In rebus vero simplicibus individuum solum per accidentia differt a specie, et non per aliquid sui generis, et ideo in eis tot sunt species, quot sunt individua. Sed quia dictum est genus sumi a materia, et differentiam a forma, et materiam causare individuum, et formam speciem, ideo sciendum est quod idem est differentiam sumi a forma, et formam constituere speciem. Differentia enim specifica sumpta facta est species, et idem est genus sumi a materia, et materiam causare individuum. Nam genus fit per actum intellectus abstrahentis universale a materia particulari, quæ est principium individuationis, inde est quod sicut materia est prius in constitutione rei quam forma, ita genus prius est differentia.

Ex dictis ergo manifestum est, quod in Deo solum idem est esse, et natura et suppositum omnibus modis. In rebus vero immaterialibus idem est natura et suppositum, in omnibus quæ ad idem genus pertinent. In compositis vero omnia prædicta ad invicem differunt. In Deo ergo esse æqualiter respicit naturam ipsam et rem naturæ, et ideo natura divina non habet esse ab aliquo supposito divinæ naturæ. Et ideò essentia divina est habens esse, etsi non significatur ut habens esse, sed ut quo aliquid est ; quod autem essentia divina sit habens esse, manifestum est, cum nihil operetur nisi quod habet esse.

divine a l'être, puisqu'elle ne produit rien qui n'ait l'être. Donc, puisque l'essence divine crée et gouverne tout, elle a l'être de toute nécessité, ce qui fait qu'il n'est point nécessaire de mettre dans les choses divines un suppôt d'essence, pour que l'essence ait l'être, quoiqu'elle n'ait pas une espèce de suppôt, à qui appartient l'être, puisqu'il est de la perfection de l'essence divine d'être son être à elle-même ; et par là même, elle n'est pas seulement ce par quoi une chose est, mais elle subsiste parfaitement par elle-même et a l'être complet.

Nous avons dit que dans les choses simples le suppôt et l'essence ne faisoient qu'un et différoient en raison; il faut donc admettre nécessairement que l'essence et le suppôt aient l'être, en sens absolu. Mais comme ils diffèrent en raison, puisque l'essence est ce pourquoi une chose existe, et que le suppôt a l'être, l'essence n'étant point son être, on dit qu'elle a l'être en eux, par le suppôt, avec lequel pourtant elle ne fait qu'un, ainsi qu'il a été dit. Mais dans les choses matérielles où les choses de la nature et la nature elle-même sont réellement distinctes entre elles, elles diffèrent également de l'être, comme nous l'avons fait observer; car la nature n'a l'être que dans un objet de la nature, qui est là comme ayant l'être. Car un suppôt, de quelque nature qu'il soit, a toujours l'être de cette nature. Le suppôt, en effet, et l'attribut de la nature est toujours la première substance, dans le genre de la substance, d'après ce que dit Aristote dans ses Catégories, à qui il appartient d'être en soi, comme il y est encore écrit, et non dans un autre en qualité d'accident ou de partie ; mais encore on ne peut l'attribuer à d'autres, ce en quoi elle diffère des autres substances secondaires, qui deviennent les attribnts des autres, quoiqu'elles ne soient pas en elles. Donc, puisque le propre du suppôt, dans le genre de la substance, est d'être par soi, car toutes les autres choses, telles que les accidents, le général et le particulier, qu'imagine l'intellect,

---

Cum ergo divina essentia creat et gubernat omnia, habet ipsum necessario esse, inde est quod non est necesse ponere in divinis suppositum aliquod essentiæ ad hoc quod essentia habeat esse, licet non habeat modum suppositi, cujus est habere esse, sed de perfectione ipsius essentiæ divinæ est, quod ipsa est suum esse ; et ideo non solum est id quo aliquid est, sed in se est perfecte subsistens, et perfectum esse habens.

In rebus vero simplicibus cum idem sit suppositum et essentia, ut dictum est, et differant secundum rationem, necessario essentia erit habens esse, sicut et suppositum absolute. Sed quia ratione differunt, essentia enim est ut quo aliquid est, suppositum vero ut habens esse, ideo cum essentia non sit suum esse, dicitur essentia in eis habere esse per suppositum, cum quo tamen realiter idem est, ut dictum est. In rebus vero materialibus, in quibus differant res naturæ et ipsa natura, et utrumque ab ipso esse, ut dictum est, nam ipsa non habet esse nisi in re naturæ, quæ est ut habens esse. Semper enim suppositum in qualibet natura est habens esse in illa natura. Suppositum autem et res naturæ in genere substantiæ est prima substantia, secundum Philosophum in *Prædicamentis*, cujus est per se esse, ut ibidem dicitur, et non in alio sicut accidens, nec sicut pars, et non solum hoc, sed nec habet dici de aliis, in quo differt ab aliis secundis substantiis, quæ de aliis dicuntur, licet non sint in aliis. Cum ergo proprium sit suppositi in genere substantiæ per se esse, nam

ne subsistent pas en eux-mêmes, mais dépendent d'une substance première, laquelle, si elle vient à cesser d'être, les met dans l'impossibilité de demeurer sous leurs raisons propres. Car, ni l'homme ni l'animal ne survivent à la destruction de tous leurs individus, ni rien de ce qui a la raison de quelque partie d'eux-mêmes, ni aucun de leurs accidents, après leur destruction. L'essence n'a pas l'être, dans les objets matériels, puisqu'elle est distincte de son être; c'est le suppôt duquel elle diffère encore, qui a l'être. En sorte que l'être ne suit point l'essence, dans les objets matériels, si ce n'est lorsque les principes de l'essence même, c'est-à-dire la matière et la forme constituent un suppôt existant en soi, lequel est la première substance, qui ne peut dépendre de rien, mais qui subsiste en l'être parfait. Ce qui prouve évidemment que les parties des êtres animés, comme les mains et les pieds et ainsi de suite, qui sont en puissance prochaine pour un acte de séparation, qu'ils acquièrent simplement par une solution de continuité, sous l'aide de la formation d'une nouvelle essence, ont un autre être, qui n'étoit point la conséquence de cette essence, dont les principes ne constituent pas un opposé, ayant l'être en acte ou la première substance à qui seul il appartient d'avoir l'être par elle-même, ce qui est l'attribut de son essence par elle-même et non par une autre cause quelconque, puisque l'essence n'a l'être qu'au moyen du suppôt, à qui appartient l'être, ainsi qu'il a été dit.

On doit conclure de tout ce que nous avons dit, qu'on ne doit point affirmer que tout ce qui a l'être dans la nature des choses (je dis l'être qui est la conséquence de l'essence), puisse servir à établir une proposition. Ainsi, quand on dit : la cécité est dans un œil, on ne veut pas dire que la cécité a un être qui suive l'essence, puisque la privation n'a pas d'essence, mais on entend plutôt que l'œil manque d'une

---

omnia alia ut accidentia, et partes, et ipsa universalia quæ intellectus facit, non per se subsistunt, sed a prima substantia dependent, qua destructa impossibile est aliquid aliorum remanere sub rationibus propriis. Non enim manet homo vel animal, destructis individuis omnibus utriusque; nec manebit aliquid habens rationem partis istorum, nec aliquid accidens eorum ipsis destructis. Essentia in rebus materialibus non habet esse, cum differat a suo esse, sed ipsum suppositum est habens esse, a quo iterum ipsa essentia differt : unde in rebus materialibus esse non sequitur essentiam, nisi quando principia ipsius essentiæ, materia scilicet et forma, constituunt suppositum per se existens, quod est prima substantia, quæ non potest esse dependens ab aliquo; sed per se subsistit in esse perfecto. Inde manifestum est quod partes animatorum, ut manus et pedes, et hujusmodi, quæ sunt in potentia propinqua ad actum seorsum qui eis acquiritur sola divisione a toto sine alicujus novæ essentiæ productione, habent aliud esse de novo, quoad prædictam essentiam non sequebatur, quia ipsa ejus principia non constituebant aliquod oppositum habens esse actu, sive primam substantiam, cujus solum est hebere esse per se, quod per seipsam suæ essentiæ convenit, et non aliunde, cum essentia non habeat esse nisi per suppositum ipsum, cujus est habere esse, ut dictum est.

Ex dictis ergo manifestum est, quod non est dicendum, omne id habere esse in rerum natura; esse dico, quod sequatur essentiam, de quo propositio formari potest; ideo cum dicitur : Cæcitas est in oculo,

espèce d'être. De même, en disant, la matière première est le non-être par accident, on ne veut pas faire entendre qu'un être suive l'essence de la matière même, puisque l'être est un acte qui n'existe point dans la matière première, puisqu'il est une simple puissance; mais on veut dire que l'essence de la matière est soumise à la privation, à raison de quoi elle n'est pas appelée simplement le non-être, qui est le néant, mais en général, comme est la privation, qui est la participation du non-être simple, lequel est l'un des extrêmes de la contradiction, et plus rapprochée d'elle que celui des contraires qui admet quelque chose dans la nature de l'objet même. C'est pourquoi saint Augustin dit que la matière n'est presque rien, ce qui est l'effet de la privation qui lui est adhérente.

Cet exposé donne la solution des objections que nous avons rapportées plus haut. Car on dit seulement qu'une chose est créée, lorsqu'elle a l'être; et c'est ce qui est le suppôt ou la première substance, dont le propre est d'être en elle-même. Or, la matière n'est appelée être, que par un suppôt semblable, ainsi que les accidents, qui sont proprement dits, concréés plutôt que créés. Il n'y a point non plus contradiction à dire que la matière est une espèce d'essence, si l'être ne suit pas l'essence; parce qu'en disant que la matière est une essence, on le dit d'elle-même, puisque la matière est une essence, qui est dans tous les êtres simples. Ceci ne dénote pas qu'un être suit l'essence, parce que, dans tout objet créé, l'être diffère de l'objet même. Et il n'est point nécessaire que toutes les fois qu'on met le mot *est* dans une proposition, un être y corresponde dans l'objet, ainsi que nous l'avons dit.

---

non designatur cæcitatem habere esse sequens essentiam, cum privatio non habeat essentiam, sed significatur potius quod oculus careat quodam esse. Similiter cum dicitur : Materia prima est non ens per accidens, non significatur quod aliquod esse sequatur essentiam materiæ ipsius, quia esse actus est qui in materia prima de se non reperitur, cum sit pura potentia, sed significatur quod essentia materiæ est subjecta privationi, ratione cujus dicitur non ens non simpliciter, quod est nihil, sed in genere, sicut est ipsa privatio, quæ est participatio non entis simpliciter, quod est alterum extremum contradictionis, et propinquius quam alterum contrariorum, quod ponit aliquid in natura rei ipsius; et propter hoc dicit beatus Augustinus, quod materia est prope nihil, quod est propter privationem adjunctam.

Ex dictis facile est solvere ea quæ superius objecta sunt. Hoc enim solum creari dicitur, quod habet esse, et hoc est suppositum, sive prima substantia, cujus est esse per se. Materia vero non dicitur esse, nisi per tale suppositum, nec etiam accidentia; et ideo concreata dicuntur potius quam creata, nec est etiam implicatio contradictionis, cum dicitur : Materia est quædam essentia, si esse non sequitur ipsam essentiam, quia cum dicitur quod materia est essentia quædam, idem prædicatur de se, quia materia est sua essentia, quod in omnibus simplicibus invenitur. Non autem per hoc denotatur aliquod esse sequi essentiam, quia in omni re creata differt esse ab ipsa re. Nec oportet quod quandocumque in propositione aliqua ponitur, est aliquod esse etiam respondere in re, ut dictum est.

CHAPITRE V.

Comment les contraires naissent des contraires.

Il nous reste à faire voir maintenant, comment les contraires naissent des contraires. Puisqu'il ne peut se faire de transmutation entre des extrêmes de contradiction par la puissance de la nature, ni entre la privation et la possession, ainsi que nous l'avons dit, parce que toutes ces choses ne sont point des mouvements, il s'ensuit que la nature seule peut opérer cet effet entre les contraires, qui renferment un mouvement, d'après le Philosophe. Il faut donc savoir que la contrariété se rencontre particulièrement dans les qualités actives et passives, qui sont, à proprement parler, les passions des corps naturels; en sorte qu'on ne peut supprimer ces qualités d'un corps, sans opérer son altération; par exemple, on ne peut retrancher la chaleur du feu, sans que le feu soit corrompu. Car la chaleur du feu est une conséquence inséparable de la forme substantielle du feu; aussi, si vous corrompez la chaleur, le feu est nécessairement corrompu. Parmi ces qualités il faut remarquer l'altération, qui consiste dans l'action et la passion. On donne le nom proprement de passion à ce qui repousse quelque chose d'un objet; et c'est pour cela que l'altération étant complète et poussée jusqu'à sa dernière limite, la qualité contraire sera rejetée nécessairement, son sujet qui est l'etre, en acte, sera corrompu, et il ne restera plus que la matière première, sous une nouvelle forme, puisque la corruption de l'une est la génération de l'autre, selon le Philosophe, dans son traité de la Corruption et de la Génération. En sorte qu'il ne peut y avoir de génération, s'il n'y a point d'altération précédente; cela est évident, puisqu'un élément sert à en former un autre, avec des qualités opposées, comme il arrive pour le

---

CAPUT V.

Quomodo ex contrario fit contrarium.

Nunc restat ostendere, quomodo ex contrario fit contrarium. Cum enim per naturam non possit fieri transmutatio inter extrema contradictionis, nec a privatione ad habitum, ut dictum est; hujusmodi namque motus non sunt, relinquitur per naturam solum transmutationem esse inter contraria, inter quæ attenditur motus, secundum Philosophum. Sciendum est ergo quod contrarietas proprie repetit in qualitatibus activis et passivis, quæ sunt proprie passiones corporum naturalium: unde spoliari non potest corpus ab his qualitatibus, nisi ipsum corrumpatur, sicut calor non potest auferri ab igne, nisi corrumpatur ignis. Calor enim ignis sequitur formam substantialem ipsius ignis inseparabiliter, et ideo corrupto calore necesse est ignem corrumpi. Secundum has autem qualitates attenditur alteratio, quæ consistit in actione et passione. Passiones vero proprie dicuntur, per quas semper abjicitur aliquid a re, et ideo cum alteratio fuerit perfecta, et in terminos sui, necessario abjicietur contraria qualitas, et corrumpetur suum subjectum, quod est ens actu, et nihil relinquetur, nisi materia prima tantum sub forma noviter inducta, cum corruptio unius sit generatio alterius, secundum Philosophum in lib. *De generatione et corruptione;* unde impossibile est generationem fieri sine alteratione præcedente: et hoc est manifestum, cum ex uno elemento fit aliud,

feu et l'eau. Mais dans les objets dont les qualités s'accordent, comme dans toutes celles entre lesquelles il y a affinité, comme, par exemple, le feu et l'air, l'altération n'est pas aussi apparente. Et comme il est impossible que la même qualité soit dans des corps différents, puisque l'accident ne passe point d'un sujet à un autre, on est forcé d'admettre la génération du feu par l'air. C'est pourquoi nous ferons observer que l'altération s'opère de différentes manières. En effet, une qualité quelconque de corps naturels a deux termes, en-deçà et au-delà desquels elle n'existe plus. D'après cela, il faut considérer la nature de l'altération; car elle est autre dans ce qui est engendré par intensité et autre dans ce qui l'est par relâchement. En effet, puisque le feu est produit par l'air, sa génération se fait par l'intensité de la chaleur de l'air; et c'est pour cette raison que dans toute l'altération, la chaleur ne perd rien de son intensité et croît toujours au contraire. Et comme elle a un terme au-delà duquel elle ne peut acquérir d'intensité, lorsqu'elle le dépasse, toute la chaleur de l'air est enlevée en même temps et non parties par parties. En sorte que la privation s'accomplissant de plus en plus, elle repousse quelque chose, non en le faisant disparoître parties par parties, comme dans les autres objets, mais en s'opérant de plus en plus, elle tend à la faire disparoître entièrement. Et lorsque l'air est produit par le feu, la chaleur du feu diminue petit à petit, par voie d'abaissement. Car de même que nous voyons que le feu a moins de chaleur, dans une matière étrangère, par exemple, dans le bois, que dans sa matière propre, de même, quand sa matière est appliquée à une autre forme, plus sa chaleur s'abaisse, et plus il y est appliqué, plus sa chaleur diminue. Pareillement, quand les éléments qui n'ont point d'affinité sont engendrés d'eux-mêmes, l'altération se produit par relâchement. Donc, dit le Philosophe,

---

quæ sibi contrariantur in qualitatibus, ut est ignis et aqua. Sed in his quæ in qualitatibus conveniunt, sicut in habentibus symbolum, ut est ignis et aer, non videtur alteratio ita manifesta. Sed quia impossibile est eamdem qualitatem in diversis corporibus manere, cum accidens non migret de subjecto in subjectum, necesse erit alterationem ponere in generatione ignis ex aere : ideo advertendum est quod diversimode fit alteratio. Quælibet enim qualitas corporum naturalium duos terminos habet, unde ultra illos non invenitur illa qualitas, nec citra. Secundum hoc ergo habet considerari natura alterationis; nam aliter se habet in his quæ generantur per intensionem, et aliter in illis quæ generantur per remissionem. Cum enim ex aere generatur ignis, generatio fit per intensionem caloris aeris; et ideo in tota alteratione nihil caloris aufertur, sed semper intenditur. Et quia terminum habet, ultra quem intendi non potest, ideo cum calor ignis ultra intenditur, simul totus calor aeris aufertur, et non pars post partem auferendo : unde privatio facta in aere magis et magis aliquid abjicit, non partem aut partem auferendo ut in aliis, sed quia magis et magis facta, plus et plus promovet ad totum similiter auferendum. Sed cum ex igne fit aer, minuitur paulatim calor ignis, hoc enim fit per remissionem. Sicut enim videmus quod ignis in materia aliena, ut in ligno, minus caloris habet quam in propria, ita cum materia sua disponitur ad aliam formam, tanto plus remittitur ejus calor, et quanto plus disponitur, tanto calor ejus minuitur : et similiter cum elementa non habentia symbolum ex se generantur, alteratio semper

« Quand nous disons que la transmutation s'opère plus facilement dans les objets qui ont de l'affinité entre eux, nous ne voulons pas dire par là, que la même qualité reste dans l'un et l'autre, mais seulement qu'il y a moins de résistance et moins de distance de la puissance à l'acte, dans les éléments qui ont de l'affinité, que dans les autres. » Ce qui le prouve, c'est que toute la chaleur de l'air reste en même temps avec la chaleur du feu, jusqu'à ce qu'elle soit corrompue. Mais il faut encore remarquer que dans les éléments qui ont de l'affinité entre eux, tels que le feu et l'air, l'un est produit plus facilement par l'autre, que par son contraire. Car l'air produit le feu plus facilement que le feu ne produit l'air, parce que la qualité du feu est la plus active de toutes les qualités élémentaires, et c'est ce qui fait qu'elle est si difficilement passive.

On fixe diversement les termes des corps, dans la limite desquels l'objet conserve sa nature. Premièrement sous le rapport du mélange; ensuite du côté des espèces différentes, dans lesquelles les mélanges entrent en diverses proportions. Sous le premier point de vue, il y a des termes, passés lesquels, il se fait aussitôt un élément simple, dont la vertu étoit dominante sur tous les autres éléments dans le composé; sous le second, c'est-à-dire des proportions des mélanges nécessaires aux différentes formes et aux différents êtres, il y a également des limites; c'est ce qui fait que quand une proportion n'est pas gardée, il se fait une nouvelle forme qui donne un nouvel être. Il faut faire attention néanmoins, qu'une forme d'un mélange, soit l'ame humaine, par exemple, n'est point conservée dans un indivisible de la proportion, mais dans une certaine étendue, qui ne dépasse pas néanmoins les limites fixées de la nature, et sa soustraction n'entraîne point l'induction de la forme d'un élément simple, mais il peut s'ensuivre un

---

fit per remissionem. « Quando ergo, dicit Philosophus, quod in habentibus symbolum facilior est transmutatio, non ideo dictum est quod eadem qualitas maneat in utroque, sed quia minor resistentia et minor elongatio potentiæ ab actu est in elementis convenientibus in symbolo quam in aliis; » quod patet ex eo quod tota simul caliditas aeris manet cum calore ignis usque ad ejus corruptionem. Sed adhuc notandum est, quod in elementis habentibus symbolum, ut sunt ignis et aer, facilius ex uno eorum fit alterum, quam e contrario. Facilius enim ex aere fit ignis, quam e contrario ex igne aer, quia qualitas ignis inter omnes qualitates elementares est maxime activa, et ideo non de facili patitur.

In corporibus autem diversimode accipiuntur termini, infra quos natura rei salvatur. Uno modo a parte ipsius mixtionis; alio vero modo a parte diversarum specierum, ad quas requiruntur diversæ proportiones miscibilium. A parte namque ipsius mixtionis sunt termini, quibus transitis fit continuo elementum simplex, cujus virtus dominabatur in mixto super alia elementa; a parte vero proportionis miscibilium, quæ requiritur ad diversas formas et ad diversa esse, sunt termini similiter: et ideo cum una proportio deficit, succedit forma dans novum esse. Considerandum est tamen quod una forma mixti, ut puta anima humana, non salvatur in aliquo indivisibili ipsius proportionis, sed in quadam latitudine, infra terminos tamen naturæ certos, nec ea remota necesse est statim formam simplicis elementi induci, sed aliud mixtum potest sequi: unde magis distant a se ter-

autre composé. Tellement qu'il y a une plus grande distance entre les termes de la mixtion simple, entre lesquels est contenue la nature du mélange, qu'entre ceux qui contiennent l'homme, ou quoi que ce soit d'animé. Mais si on dépasse les termes de la mixtion simple, alors il n'y a plus qu'un élément simple; en sorte que, quand un élément simple est le dernier terme dans lequel se résout le composé, on peut conclure que l'élément simple a été le premier dans sa constitution, non-seulement comme puissance, mais comme l'attribut dont la vertu demeure en lui, selon le Philosophe, et cette vertu passe d'une proportion à l'autre, en produisant et en détruisant les espèces des mélanges, jusqu'à ce qu'elle revienne à sa nature propre; en sorte que, quand un mélange se forme d'un autre, il n'est pas nécessaire que les éléments se réunissent de nouveau, et même les vertus des éléments en occasionnant les diverses proportions des mélanges, produisent plusieurs mélanges: en sorte que, si un être vivant devient mort, il reste toujours dans les termes du mélange, mais non entre ceux de la proportion nécessaire à une espèce déterminée. Et quand un élément simple sort d'un mélange, non-seulement le terme de la proportion de ceux qui peuvent être mélangés, mais encore celui du mélange lui-même, est dépassé. Cependant l'un et l'autre arrive par l'effet des formes des éléments, qui restent dans le mélange, d'après Aristote.

D'où il faut conclure évidemment, que la vertu d'une forme élémentaire qui domine dans un composé, non-seulement le dissout et prend la forme de cet élément, mais encore fait passer le composé d'une proportion des éléments qui peuvent être mélangés, à une autre, jusqu'à ce qu'il arrive à la forme qui lui est propre. Et aussi, quoique la forme d'un corps mort ne soit pas en puissance dans un corps vivant, puisque le mort n'est point appelé à entrer dans la com-

---

mini mixtionis simpliciter, in quibus salvari potest natura mixti, quam termini, infra quos salvatur homo vel quodcumque animatum. Cum autem termini ipsius mixtionis simpliciter transiti sint, non fit nisi simplex : unde cum simplex elementum sit ultimum in quod resolvitur mixtum, necessario simplex elementum fuit primum in ejus constitutione non tanquam potentia tantum, sed sicut illud cujus virtus in ipso manet, secundum Philosophum, et hæc virtus mutatur a proportione una in aliam, generando et corrumpendo species mixtorum, donec ad naturam propriam redeatur : unde cum unum mixtum sit ex alio, non est necesse elementa ex novo convenire, immo virtutes elementorum causando diversas proportiones mixtionis causant diversa mixta : unde cum ex vivo fit mortuum, utrumque infra terminos mixtionis salvatur, sed non infra terminos proportionis necessarios ad speciem determinatam. Cum vero ex mixto sit simplex elementum, transitur non solum terminus proportionis miscibilium, sed etiam terminus mixtionis, utrumque tamen fit per virtutem formarum elementorum quæ manent in mixto, secundum Philosophum.

Ex quo patet, quod virtus formæ elementaris dominantis in mixto habet non solum solvere mixtum, et inducere propriam formam talis elementi, sed transmutare mixtum de una proportione miscibilium in aliam quousque in ipsam formam propriam deveniatur ; et ideo licet forma corporis mortui non fuerit virtute in vivo, quia corpus mortuum non venit in con-

position de celui qui est vivant, ce qu'il fait cependant, tout ce qui est contenu en puissance dans l'autre, comme on le voit pour les éléments qui forment le composé; il y a cependant dans le corps vivant une vertu élémentaire, de nature à détruire la proportion des éléments mélangeables qui conservent la vie; il s'ensuit de là une nouvelle forme produisant un nouvel être. Car il est évident qu'il n'y avoit aucune vertu dans le composé agissant par cette forme, ce qui auroit lieu cependant, si elle y étoit en puissance. Elle y a bien été ainsi, mais seulement par la vertu de la forme élémentaire, ainsi que nous l'avons dit. Il résulte donc de tout ce qui précède, que malgré que les extrêmes de la contradiction absolue et même de l'opposition privative ne sont point subordonnés à la puissance de la créature, bien que ceux de la contrariété lui soient soumis. En effet, tous deux apportent quelque chose dans la nature de l'objet, et c'est ce qui fait reconnoître que l'autre extrême de la contrariété écarte moins la puissance de la matière de l'acte de l'autre extrême, que les contradictoires ou les opposés privatifs, sur lesquels la puissance infinie a le pouvoir d'agir, ainsi que nous l'avons dit. Mais on peut mettre en doute si les termes de la génération physique sont l'être et le non-être, qui sont contradictoires, et si pour cela la génération simple se termine à la substance. D'après le Philosophe, rien n'est contraire à la substance; en sorte qu'il semble que les extrêmes de la contradiction sont plus subordonnés à la puissance naturelle, que les extrêmes de la contrariété.

Pour prouver cette proposition, il faut remarquer que l'être est le terme de la génération; aussi toutes les fois qu'une chose est donnée avant l'être lui-même, on ne dit point qu'elle est engendrée, ce qui est l'être simple, selon le Philosophe. Et comme rien ne peut avoir, en même temps, deux êtres simples différents, ce qui n'est pas l'être

---

stitutione corporis vivi, quod tamen facit, quicquid virtute continetur in alio, sicut patet in elementis, quæ constituunt mixtum, est tamen in vivo virtus elementaris, quæ nata est solvere proportionem miscibilium, in qua salvatur vita, ad hoc sequitur quod succedat alia forma dans novum esse. Manifestum est enim quod nulla virtus erat in mixto agens per illam formam, quod tamen contingeret si virtute esset in mixto; sed hæc forma fuit in mixto in virtute non propria, sed formæ elementaris, ut dictum est. Ex dictis manifestum est quod licet extrema contradictionis absolutæ et etiam oppositionis privativæ non subsint potentiæ creatæ, tamen contrarietatis extrema ei subjecta sunt. Utrumque enim ponit aliquid in rerum natura, et ideo manifestum est alterum extremum contrarietatis minus elongare potentiam materiæ ab actu alterius extremi quam in contradictoriis vel privative oppositis, super quæ non potest nisi potentia infinita, ut dictum est. Sed de hoc dubitari potest quod termini generationis physicæ sunt esse et non esse, quæ sunt contradictoria, et propter hoc generatio simpliciter terminatur ad substantiam. Substantiæ autem nihil est contrarium secundum Philosophum: unde ex his duobus videtur quod extrema contradictionis magis subsint potentiæ naturali quam extrema contrarietatis.

Ad hujus ergo evidentiam considerandum est quod esse est terminus generationis, et ideo quantumcumque aliquid acquiratur ante ipsum esse, non dicitur res generari, et hoc est esse simpliciter secundum Philosophum. Et quia una res non potest habere simul duo diversa esse simpliciter, aliud autem esse quam simplici-

simple n'est pas dans la substance, mais dans les accidents, où il y est plus ou moins et dans différents degrés; aussi la présence de l'un est l'exclusion de l'autre et *vice versa*, et de cette façon la génération et la corruption se suivent mutuellement, d'après Aristote. Mais cet être n'est pas l'être, en général, mais bien tel ou tel composé, dans une espèce déterminée. Car tout agent naturel étant dans une certaine espèce, son action ne s'étend pas à un être qui n'est pas dans son espèce; tel est l'être pris en général, qui est l'autre extrême de la contradiction absolue, comme il a été dit. De même, le non-être qui est le terme duquel vient la génération simple, n'est pas absolument le non-être; mais ce non-être est cependant quelque chose en tant que non-être en acte, il est être en puissance, selon le Philosophe. Or, un être en acte s'unit nécessairement à un autre être en puissance, parce que jamais l'acte en puissance simple n'est sans quelque acte, sans quoi la matière seroit sans forme; c'est ce qui fait que ces extrêmes sont subordonnés à la puissance naturelle. En effet, l'être en puissance est soumis à un agent naturel, à cause de l'adjonction de l'être en acte. Car il faut toujours à l'agent naturel un sujet en acte, dans lequel il exerce son action; c'est pourquoi la fin de son action est la privation de son action propre et l'acception d'un nouvel acte. D'où il suit évidemment que cela n'est point un être simple en-dehors de son espèce, mais la négation de son existence dans l'espèce, comme le principe est dans l'espèce. Car l'acte est l'un des principes de ceux qui sont dans l'espèce, parce que le genre se divise en puissance et en acte. C'est pourquoi la négation de tel ou tel acte appartient au même genre, parce qu'il le nie dans l'un et l'affirme dans l'autre. Ainsi le non-être qui est le terme de la génération simple, appartient au genre de la substance. Il y a donc contradiction résolutoire entre ces extrêmes, comme nous l'avons dit plus

---

ter non invenitur in substantia, sed in accidentibus in quibus est magis et minus, et ideo semper cum unum esse acquiritur, aliud abjicitur, et e converso, et sic generatio et corruptio sese consequuntur, secundum Philosophum. Hoc autem esse non est esse in communi, sed esse hoc vel illud compositum in specie determinata. Omne enim agens naturale est in specie aliqua, et ideo sua actio non extenditur ad esse, quod non sit in sua specie, cujusmodi est esse in communi acceptum, quod est alterum extremum contradictionis absolutæ, ut dictum est. Similiter non esse, quod est terminus a quo in generatione simpliciter, non est non esse absolute, sed non esse hoc, esse tamen aliquid ut non esse actu, est esse in potentia, secundum Philosophum. Esse autem in potentia ad unum necessario adjungitur esse actu aliud, quia nunquam est esse in potentia pura sine aliquo actu, aliter materia esset sine forma, et propter hoc ista extrema subsunt potentiæ naturali. Esse enim in potentia propter esse actu adjunctum subest agenti naturali. Agens enim naturale semper requirit subjectum actu in quod agat; et ideo finis actionis suæ est spoliatio actus prioris et inductio novi actus. Ex his manifestum est, quod illud non est esse simpliciter extra genus, sed est negatio existentis in genere, ut principium est in genere. Actus enim est alterum eorum principium quæ sunt in genere, quia genus dividitur per actum et potentiam; ideo negatio hujus vel illius actus ad idem genus pertinet, quia negat in illo genere, et non in alio; ideo non esse, quod est terminus in generatione simpliciter, pertinet ad genus substantiæ. Est ergo inter

haut, que le noir est opposé au blanc. Car rien de non blanc qui ne soit noir, ou de couleur intermédiaire. Cependant cela se fait de différentes manières, et alors il y a là résolution de l'opposition postérieure en contradiction. Car les deux extrêmes de ces qualités sont quelque chose en acte, en soi, comme le noir et le blanc, d'où vient que la négation peut se produire de l'un et de l'autre côté. Car on peut tout aussi bien dire noir et non noir, qu'on dit blanc et non blanc. Mais dans la génération simple, l'autre extrême n'est rien en acte, en soi, par exemple, la matière première, quoiqu'elle ait l'adjonction d'un acte; voilà pourquoi la négation ne peut venir des deux côtés, mais de l'un seulement. Donc dans la génération simple il y a résolution des extrêmes contraires en contradictoires, parce que le terme être, c'est-à-dire ceci ou cela, qui est produit par la génération à raison de sa qualité, est opposé à l'acte ajouté à l'être en puissance, à cause de sa qualité, comme le feu est opposé à l'eau, à cause de la nature du chaud et du froid. Ainsi donc, de même qu'on dit le non blanc, qui cependant est noir ou une couleur intermédiaire, être opposé au blanc et nul autre non blanc, de même, le non-être en acte, ou l'être en puissance, auquel cependant a été ajouté un autre être en acte, est opposé à cet être en acte. Il est donc évident, d'après ce que nous venons de dire, que les deux extrêmes de la génération, c'est-à-dire cet être et ce non-être, qui est l'être en puissance, appartiennent à l'autre extrême de la contradiction simple, c'est-à-dire à l'être. Car l'être en puissance appartient à l'être en acte, d'une certaine façon. Mais en comparant l'un à l'autre, l'être en puissance est comme le non-être, parce que ce qui est en puissance n'est pas, d'après Aristote; et pareillement l'être blanc et l'être non blanc, qui est l'être

---

ista extrema contradictio per resolutionem, ut dictum est supra de non albo, quod opponitur nigro; nihil enim non album sic est non album, quod non sit nigrum vel medio modo coloratum. Diversimode tamen fit hic et ibi resolutio oppositionis posterioris in contradictionem. Nam in qualitatibus istis utrumque extremum est aliquid actu in se, sicut nigredo et albedo, et ideo ex utraque parte potest sumi negatio. Potest enim dici nigrum et non nigrum, sicut dicitur album et non album. Sed in generatione simpliciter alterum extremum non est aliquid actu in se, ut patet de materia prima, licet habeat actum adjunctum, et ideo non potest ex utraque parte sumi negatio, sed ex altera tantum. In generatione ergo simpliciter fit resolutio contrariorum extremorum in contradictoria, quia unus terminus esse, scilicet hoc vel illud, quod acquiritur per generationem ratione qualitatis suæ opponitur actui adjuncto ipsi esse in potentia propter ejus qualitatem, sicut ignis contrariari ipsi aquæ propter naturam calidi et frigidi. Sicut ergo dicitur non album, quod tamen est nigrum vel medium opponi albo, et nullum alium non album, ita non esse actu hoc, sive esse in potentia hoc, cui tamen adjunctum est esse actu aliud, opponitur esse actu hoc. Ex dictis ergo manifestum est, quod ad alterum extremum contradictionis simpliciter ad esse scilicet, pertinent ambo extrema generationis, esse scilicet hoc et non esse hoc, quod est esse in potentia. Esse enim in potentia aliquo modo ad esse pertinet. Sed comparando unum eorum ad alterum, esse in potentia est quasi non esse, quia quod est in potentia non est, secundum Philosophum, et similiter esse album, et non esse album, quod est esse nigrum vel me-

noir ou de toute autre couleur, appartiennent à l'être, quoique le non-être blanc, ou l'être noir, comparé à l'être blanc, soit le non-être en quelque façon, puisqu'il tient au plus bas extrême de la contradiction. Mais ce qui précède démontre que tout cela n'est point absolument contradictoire. Car le non-être qui est l'autre extrême de la génération, n'est pas le non-être simple, d'après le Philosophe, mais ce non-être est la même chose que l'être en puissance. D'où il est facile de voir que ce non-être et l'être opposé ont un sujet commun, savoir : la matière. Il en est ainsi du noir ou du non blanc, ce qui est un, ainsi que du blanc. Car ils sont tous un sujet commun, qui est un être intermédiaire. Or, les contradictoires, d'après le Philosophe, n'ont pas de milieu, de même qu'il a été dit précédemment. D'où il suit que ces contradictoires sont tels par la résolution d'autres oppositions en contradictoires, parce que toute autre opposition renferme la contradictoire, comme il a été déjà dit, de même que l'antériorité renferme la postériorité. Les sophistes nous objectent que les deux extrêmes de la contradiction sont dans l'espèce. La raison qu'ils en donnent est que ce qui n'est rien, ne peut rien nier. Ils ajoutent que les contraires peuvent être également faux, tandis qu'il en est autrement des contradictoires; d'où ils concluent que l'opposition contraire ne peut pas être amenée en contradictoire.

Il faut donc leur répondre, qu'on peut appeler être, en un sens, ce qui renferme la vérité d'une proposition, comme il est dit au cinquième livre du traité de Métaphysique. La négation de l'être de ce qui ne l'est pas, est aussi vraie que l'affirmation de l'être, en ce qui l'a réellement : et par opposition, l'affirmation de l'être, en ce qui ne l'a pas, sera nécessairement fausse, comme la négation, en ce qui l'a véritablement. Car dès qu'une chose est ou n'est pas, son

---

dio colore coloratum ad esse pertinent, licet non esse album vel esse nigrum comparatum, ad esse album sit quodammodo non ens, cum ad vilius extremum contradictionis spectet. Quod autem ista non sint absolute contradictoria, manifestum est ex dictis. Nam non esse quod est alterum extremum generationis, non est non esse simpliciter, secundum Philosophum, sed illud non esse idem est, quod esse in potentia, et ideo manifestum est quod talis non esse et esse oppositi est commune subjectum, materia scilicet et similiter est de nigro vel non albo, quod est idem, et albo. Horum enim est commune subjectum, quod est ens medium. Sed contradictoria medium non habent secundum Philosophum, ut supra dictum est : unde ista sunt contradictoria per resolutionem aliarum oppositionum in contradictorias, quia oppositio contradictoria includitur in omni alia oppositione, ut supra dictum est, sicut prius includitur in suo posteriori. His objiciunt sophistæ, dicentes utrumque extremum contradictionis in genere esse; quorum ratio est, quia illud quod nihil est nihil potest negare : unde non ens quod est extra genus nihil negat. Addunt etiam quod contraria possunt simul esse falsa, contradictoria vero non, unde non videtur eis, quod oppositio contraria possit resolvi in contradictoriam.

Dicendum est ergo eis, quod ens uno modo dicitur, quod significat veritatem propositionis, ut dicitur V. *Metaph.*; ideo enim ita vera est negatio entis de eo quod non est, sicut ejus affirmatio de eo quod est, si per oppositum, necessario erit falsa affirmatio entis, de eo quod non est, et negatio entis de eo quod est. Eo enim quod

expression est vraie, selon Aristote : c'est pourquoi ce qui n'est rien, ne nie pas quelque chose qui est l'être, mais nie ce qui n'est pas l'être, et aussi y a-t-il deux idées dans ces expressions, que ce qui n'est pas ne nie rien. La première, du côté de l'attribut affirmé, qui consiste en ce qui est nié. Cette proposition, en effet, que ce qui n'est pas ne nie rien, est vraie; parce que ce qui n'est pas, n'est rien; et être quelque chose est dans le fait; ce qui est nié par la proposition contradictoire. La seconde, du côté du sujet, car il peut être vrai de dire qu'on peut refuser l'être à ce qui n'est pas. En sorte que, comme c'est la composition qui est commune au sujet et à l'attribut, qui renferme la négation, puisqu'elle ne tient rien de son sujet; elle n'a pas la raison de l'être, mais elle a quelque chose de l'attribut; mais du côté du sujet elle rejette la nature de l'objet et la possession du sujet; du côté de l'attribut, elle ne repousse pas la nature, mais seulement son adhérence au sujet. En soutenant que les contraires sont tous faux, et qu'il en est autrement des contradictoires, ils l'entendent de l'énoncé des propositions, qui est général des deux côtés dans les contraires, et d'un seul dans les contradictoires. En effet, quand un attribut se trouve d'une manière contingente dans un sujet, on ne peut l'affirmer ou le nier, en sens universel, qu'en arguant de faux. Et la fausseté de la proposition a lieu, parce qu'on prend pour sujet des contraires, ce qui n'est pas sujet en soi, mais seulement en quelqu'une de ses parties, sans qu'on puisse cependant l'énoncer en soi. En sorte que la fausseté se reconnoît de la part du sujet et non de celle des contraires, c'est ce qui fait qu'il est occasionné par l'adjonction des signes, car il est de leur nature d'être ajoutés. Mais si on ne considère que la nature des contraires, parmi lesquels on compte l'opposition, il n'y aura

---

res est vel non est, oratio dicitur vera vel falsa, secundum Philosophum; et ideo id quod nihil est, non negat aliquid, quod est esse, sed negat aliquid quod non est esse; et ideo duplex est sermo, quo dicitur, quod non est nihil negat. Uno modo, a parte prædicati, et hoc est illud quod negatur; et sic verum est id quod non est nihil negare, quia quod non est nihil est aliquid, et esse aliquid aliquid est, et hoc negatur per alterum contradictorium. Alio modo, a parte subjecti, et sic de eo quod non est, vere potest esse removeri. Unde cum negare pertineat ad compositionem quæ communis est subjecto et prædicato, ipsa cum a parte ipsius subjecti nihil habeat, rationem non entis habet; a parte vero prædicati aliquid habet ipsa compositio, et ideo a parte subjecti removet naturam rei et proprietatem subjecti; a parte vero prædicati naturam non removet, sed inhærentiam tantum. Quod autem dicunt contraria simul falsa, contradictoria vero non, hoc est in propositionibus ratione signorum, quæ in contrariis sunt universalia ex utraque parte, in contradictoriis vero non, sed ex una tantum. Cum enim prædicatum aliquod contingenter inest alicui subjecto, non potest universaliter de eo affirmari vel negari nisi falso; et ideo falsitas quæ est in talibus propositionibus, accidit, quia accipitur ut subjectum contrariorum, quod non est subjectum secundum se, sed secundum aliquid sui, non tamen quod secundum se denominari potest : unde falsitas attenditur a parte subjecti, et non a parte contrariorum, et ideo causatur ex additione signorum; signa autem subjectis habent addi. Si vero attendatur natura ipsorum contrariorum tantum, inter quæ est oppositio, non erit convenientia in falsitate. Si enim accipia-

pas de rapport dans la fausseté des propositions. Car si on prend le sujet, en tant qu'il est subordonné aux contraires comme corps, il est impossible d'affirmer ou de nier, à son égard, l'un des contraires; par exemple, si on prend un homme comme sujet de la santé et de la maladie, l'affirmation, à son égard, de l'un des contraires est la négation de celui qui est l'affirmation de l'autre. En sorte que ces propositions ne sont ni vraies ni fausses, en même temps, pas plus que deux contradictoires absolues.

Il faut donc faire attention lorsqu'une chose se trouve dans des opposés contraires, si elle l'est du côté du sujet, ou du côté des extrêmes. Si c'est de la dernière façon on doit la rapporter à l'opposition, en soi; si c'est du côté du sujet, elle n'y est que par accident. C'est ce qui fait que deux propositions contraires sont fausses en même temps, de la part du sujet de la proposition et non pas des extrêmes, ainsi qu'il a été dit. Et aussi quand on nie l'un des extrêmes, à l'égard d'un sujet, par exemple, le blanc, il est évident que cette négation suppose quelque chose, de laquelle elle écarte la blancheur, c'est-à-dire le sujet; et qu'elle en est écartée en même temps. Mais dans les contradictoires absolus, on ne présuppose rien, en tant que sujet, puisque, de même que nous l'avons dit, elles n'ont point de milieu. Tandis que dans les opposés relatifs, il n'y a point de transmutation, mais cependant la relation suit quelquefois la transmutation, comme sont les relatifs qui suivent l'action, telles que la paternité et la filiation, qui sont la conséquence naturelle de la génération. Dans les autres genres qui sont le fondement de la génération, ou il y a transmutation entre les extrêmes, comme la génération entre l'être, ce qui appartient au genre de la substance, ou le genre consiste dans la transmutation même, comme actif et passif. Il y a plusieurs sortes

---

tur subjectum, secundum quod est subjici contrariis, ut corpus, impossibile est simul falso affirmare et negare de eo alterum contrariorum, ut puta, si accipiatur aliquis homo ut subjectum sanitatis et ægritudinis, affirmatio unius contrariorum de eo est negatio ejusdem quod est affirmatio alterius; et ideo nec simul veræ sunt, nec simul falsæ, sicut nec duæ contradictoriæ absolute.

Considerandum est ergo, quando aliquid reperitur in contrarie oppositis, utrum hoc sit a parte subjecti aut a parte extremorum. Si a parte extremorum, attribui debet ipsi oppositioni secundum se. Si autem a parte subjecti, non nisi per accidens; et ideo accidit quod duæ propositiones contrariæ sunt simul falsæ a parte subjecti propositionis et non ratione extremorum, ut dictum est; et ideo quando negatur alterum extremorum de subjecto aliquo, ut album, patet quod ipsa negatio supponit aliquid, a quo removet albedinem scilicet subjectum, et similiter quod removetur. In contradictoriis autem absolute non præsupponitur aliquid tanquam subjectum, cum non habeant medium, ut dictum est. In oppositis vero relative non est transmutatio, sed tamen ipsa relatio quandoque sequitur transmutationem, sicut sunt relativa, quæ sequuntur actionem, ut paternitas et filiatio, quæ sequuntur generationem naturaliter. In aliis vero generibus, super quæ generatio fundatur, vel est transmutatio inter ipsa extrema, sicut generatio inter esse, et hoc pertinet ad genus substantiæ, vel ipsum genus consistit in ipsa transmutatione, ut actio et passio. Transmutatio autem multas habet es,speci ut patet in libro *Phys.*, sed motus qui est

de transmutations, comme on le voit dans le traité de Physique d'Aristote. Et le mouvement qui est une de ces espèces de transmutations, ne s'y trouve que de trois manières différentes, comme il est dit à l'endroit précité. En voilà assez sur les quatres oppositions.

Fin du trente-sixième Opuscule de saint Thomas d'Aquin, sur les quatre opposés.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

OPUSCULE XXXVII.

DU MÊME DOCTEUR, SUR LA DÉMONSTRATION.

Pour comprendre ce qu'on entend par démonstration, il faut qu'on sache d'abord qu'elle est un syllogisme formé de prémisses vraies, immédiates, antérieures, évidentes, et des causes de la conclusion : cette démonstration est la plus probante. Ou bien il est composé de ces prémisses qui tirent le principe de leur connoissance d'autres prémisses vraies et fondamentales. Celle-ci est moins rigoureuse. De là, il est nécessaire de savoir qu'il faut trois choses pour une démonstration, savoir : le sujet, l'attribut et la convenance ou la relation. Le sujet est ce à quoi on donne l'attribut. Celui-ci est ce qui peut être en soi, converti dans le sujet, duquel il est affirmé. La démonstration est donc complète et rigoureuse, quand l'attribut est affirmé d'un sujet général par un milieu, lequel est la définition qui explique ce qu'il est et pourquoi il l'est.

Le sujet universel d'un attribut est celui qui peut être converti en

---

una species, non est nisi in tribus generibus, ut ibidem patet, et hæc de quatuor oppositis dicta sufficiant.

Explicit Opusculum trigesimum sextum B. Thomæ de Aquino, de quatuor oppositis.

OPUSCULUM XXXVII.

EJUSDEM DOCTORIS, DE DEMONSTRATIONE.

Ad habendum cognitionem de demonstratione, sciendum quod demonstratio est syllogismus ex veris, primis, et immediatis, prioribus, notioribus, causisque conclusionis, et hæc est demonstratio potissima. Aut ex talibus quæ per aliqua vera et prima principium suæ cognitionis sumpserunt, et hæc est demonstratio non potissima : unde sciendum est quod tria exiguntur ad demonstrationem, scilicet subjectum, passio et dignitas. Subjectum est de quo prædicatur passio. Passio autem est accidens per se convertibile cum subjecto, de quo prædicatur. Est ergo demonstratio potissima, quando prædicatur passio de subjecto universali per medium, quod est diffinitio dicens quid et propter quid.

Subjectum autem universale passionis

son attribut, et qui renferme en lui la raison de son attribut. Ainsi, le triangle est le sujet universel de l'attribut, auquel il appartient d'avoir trois angles, qui peut se changer en son attribut, etc., en sens inverse; le triangle est triangle, parce qu'il a trois angles. Le sujet particulier est celui qui ne peut pas se changer en son attribut et n'en contient pas la raison, en lui, par exemple, l'isoscèle; parce qu'il n'est pas isoscèle, à cause qu'il a trois angles, parce que tout ce qui a trois angles, n'est pas isoscèle; l'isoscèle n'étant tel, non parce qu'il a trois angles, mais parce qu'il est triangle. La définition exprimant ce qu'est une chose, est la définition par l'essence d'un objet; c'est la définition du sujet, comme, par exemple, un triangle est une figure plane renfermée entre trois lignes. La définition, *propter quid*, ou pourquoi, est la définition pour la cause, qui est la définition de l'attribut, parce que la définition de l'attribut donne la raison de l'application de l'attribut au sujet, qui est la raison d'être de l'attribut. Par exemple : trois angles égaux à deux angles droits, signifient un angle saillant égal à deux angles droits rentrants, opposés entre eux, et pour cela l'attribut manque au triangle par sa définition. Si on demande pourquoi le triangle a, etc., on répondra qu'il a un angle saillant égal à deux droits opposés entre eux; et je dis que la définition expliquant ce qu'est une chose et pourquoi elle est ainsi, est une définition par les opposés. Ainsi il y a dans la définition du sujet et de l'attribut un moyen pour arriver à la définition la plus rigoureuse, qui donne au sujet universel, un attribut propre et adéquate. Par exemple : toute figure plane renfermée dans trois lignes, a un angle saillant égal à deux angles rentrants opposés entre eux. Cette majeure renferme le premier mode de parler en soi, qui a

---

alicujus est, quod est convertibile cum sua passione, et quod habet causam intra se suæ passionis : unde triangulus est subjectum universale hujus passionis, quæ est habere tres angulos, quod est convertibile cum sua passione, quia quidquid est triangulus, habet tres angulos, etc., et e converso; et triangulus in eo quod triangulus est, habet tres angulos. Subjectum particulare est, quod non est convertibile cum illa passione, et non habet causam intra se suæ passionis, ut ysocheles, quia non quicquid habet angulos tres, est ysocheles, quia ysocheles in eo quod ysocheles, non habet tres angulos, sed in eo quod triangulus. Diffinitio vero dicens quid, est diffinitio data per essentialia, et est diffinitio subjecti, ut triangulus est figura plana tribus lineis contenta. Diffinitio vero propter quid est diffinitio data per causam, et quæ est diffinitio passionis, quia diffinitio passionis dicit causam inhærentiæ passionis in subjecto, per quod subjectum passio habet esse, verbi gratia. Habere tres angulos æquales duobus rectis, est habere angulum extrinsecum æqualem duobus rectis intrinsecis sibi oppositis, et propter hoc passio inest triangulo per suam diffinitionem. Si autem quæratur, propter quid habet triangulus, etc. Respondetur quod habet angulum extrinsecum æqualem duobus rectis sibi oppositis, et dico quod diffinitio dicens quid et propter quid, quæ scilicet est ex oppositis; ita ex diffinitione subjecti et passionis est medium in potissima demonstratione, propter quem prædicatur passio propria de subjecto universali et adæquate, verbi gratia. Omnis figura plana tribus lineis contenta, habens angulum extrinsecum æqualem duobus in-

lieu quand l'objet signifié est attribué à sa définition ; toute figure plane à trois côtés a un angle saillant égal à deux angles rentrants, opposés entre eux. A cette mineure appartient le premier mode, qui a lieu quand la définition ou une partie de la définition du sujet est donnée avec une double raison, comme par exemple, une éclipse de lune, à cause de l'interposition de la terre entre elle et le soleil, et un mort qui a péri parce qu'on l'a tuè. L'autre exemple est relatif à la démonstration complète. Tout corps naturel, éclairé par le soleil, privé de lumière par l'interposition de la terre, est éclipsé. La lune est dans ce cas; donc la lune disparoît. Et l'attribut est prouvé par la définition qui explique quoi et comment.

La démonstration incomplète a lieu de plusieurs manières. D'abord quand l'attribut est donné à un sujet particulier par un milieu qui est le sujet de cet attribut; parce que le sujet est la cause prochaine de l'attribut dans le sujet particulier, comme par exemple, s'il est démontré qu'il y a trois angles isoscèles dans le triangle. Tout triangle a trois angles; l'isoscèle est un triangle; donc l'isoscèle a trois angles; d'où il suit que ce syllogisme peut être faux, ou juste, ou qu'il y a une démonstration particulière. Le syllogisme est faux, si on argumente à l'égard d'un sujet particulier, comme d'un sujet universel et convertissable à cause de la ressemblance de l'isoscèle avec le triangle. Car, lorsqu'on est porté à croire ce que l'on dit de l'un et de l'autre, à cause de l'identité d'une partie du sujet avec l'attribut, il y a erreur d'accident. Il y a un bon et véritable syllogisme, quand on lui donne l'attribut, comme à l'isoscèle, à cause du triangle, comme à un sujet particulier, en tant qu'il y a un attribut commun à plusieurs sujets. Parce qu'il est évident que dans un syllogisme en forme, il y a un at-

---

trinsecis sibi oppositis, habet tres angulos, et cætera. In hac propositione majori cadit secundus modus dicendi per se, qui est, quando diffinitum prædicatur de diffinitione; sed omnis figura plana tribus lineis contenta habet angulum extrinsecum æqualem duobus intrinsecis sibi oppositis. In hac minori cadit primus modus, qui est quando diffinitio vel pars diffinitionis prædicatur de subjecto, qui est cum reduplicatione causæ, ut Luna propter interpositionem terræ deficit, et interemptus propter interemptionem interiit. Aliud exemplum est de potissima demonstratione. Omne corpus naturale illuminatum a sole privatum luce a terræ objectu deficit : luna est hujusmodi. Ergo luna deficit, et probatur passio per diffinitionem dicentem quid et propter quid. Demonstratio vero non potissima fit multipliciter, scilicet quando prædicatur passio de subjecto particulari per medium, quod est subjectum illius passionis, quia scilicet subjectum est causa proxima passionis in subjecto particulari, ut si probatur habere tres de ysochele per triangulum scilicet. Omnis triangulus habet tres; ysocheles est triangulus : ergo ysocheles habet tres, unde iste syllogismus potest esse sophisticus vel dialecticus, vel demonstratio particularis. Syllogismus enim sophisticus est, si probetur de subjecto particulari tanquam de subjecto universali et convertibili, propter identitatem quam habet ysocheles cum triangulo. Quando enim propter identitatem in parte subjecti cum prædicato movetur ad credendum quicquid dicatur de uno et de altero, est fallacia accidentis. Syllogismus dialecticus est prout probatur passio de illo, ut de ysochele, ut de subjecto particulari per triangulum, in quantum est commune prædicabile quoddam de pluribus. Mani-

tribut commun à plusieurs sujets. De même la preuve est particulière, quand l'attribut est affirmé de l'isoscèle, comme d'un sujet particulier, par le triangle, en tant que cause prochaine de l'attribut, dans un sujet particulier. En effet, le triangle est la cause prochaine, pour laquelle l'isoscèle a trois angles : car ce n'est pas en tant qu'isoscèle, qu'il a trois angles, mais en tant que triangle. La démonstration moins logique a encore lieu d'un autre façon, savoir, quand l'effet est prouvé par la cause éloignée, ou quand la cause l'est par l'effet; comme, par exemple, si on prouve que l'isoscèle a trois angles, non à cause du triangle, qui est la cause prochaine et immédiate de l'isoscèle, ainsi que nous l'avons dit, mais par la figure plane, etc., qui est la définition du triangle et de son attribut, en disant quoi et comment, ce qui est la cause prochaine à l'égard du sujet universel; et la cause éloignée, à l'égard du sujet particulier. La démonstration moins exacte se fait encore d'une autre manière, en démontrant la cause par l'effet, par exemple, si l'on prouve le rapprochement d'une planète parce qu'elle ne scintille pas, de cette manière : tout corps lumineux, qui ne scintille pas, est près de l'œil : or, il en est ainsi des planètes; donc, elles sont très-rapprochées de nous. Dans ce cas, la cause est prouvée par l'effet, parce que le rapprochement est cause que les planètes ne scintillent pas; mais non, en sens inverse. Car ce n'est point parce que les planètes ne scintillent pas, qu'elles sont rapprochées de nous, mais c'est parce qu'elles sont près de nous qu'elles ne scintillent pas. Mais si on prouve le non scintillement par le corps lumineux, l'effet sera prouvé par la cause. De même, si on prouve que la lune est ronde, parce que ses phases se produisent circulairement, en argumentant de cette manière : tout corps lumineux, ou propre à recevoir les rayons lumineux, dans lequel le mouvement des

---

festum est enim quod in syllogismo dialectico est commune prædicabile de pluribus. Item, demonstratio particularis est, quando passio dicitur de ysochele, ut de subjecto particulari per triangulum, secundum quod est causa proxima passionis in subjecto particulari. Triangulus enim est causa proxima, quare ysocheles habet angulos tres, sed in eo quod triangulus. Aut demonstratio non potissima fit aliter, scilicet quando probatur effectus per causam remotam, vel quando probatur causa per effectum, ut si probetur habere tres de ysochele non per triangulum, qui est causa proxima et immediata ysochelis, ut dictum est, sed per figuram planam, etc., quæ est diffinitio trianguli et suæ passionis, dicens quid et propter quid; quid est causa proxima respectu subjecti universalis, et causa remota respectu subjecti particularis. Item, aliter fit demonstratio non potissima, quando probatur causa per effectum, ut si de planeta probetur prope esse per non scintillare hoc modo. Omne corpus luminosum non scintillans est prope positum visui; sed planeta est hujusmodi. Ergo prope ponitur nobis. Hic enim demonstratur causa per effectum, quia prope positus est causa ejus, quod est non scintillare, et non e converso. Non enim quia planeta non scintillat, est prope positus, sed quia prope positus non scintillat. Si vero per corpus luminosum demonstretur non scintillare, demonstrabitur effectus per causam. Simile est si probetur de luna quod sit circularis, quia augetur circulariter hoc modo. Omne corpus luminosum, vel aptum illuminari, in quo lumen augetur circula-

rayons lumineux se fait circulairement, est rond. Les phases de la lune se font en forme de cercle, donc elle est ronde. Mais parce qu'elle est ronde et sphérique, les phases de la lune ont lieu en forme de cercle ; ainsi on voit l'évidence de ce que nous avons dit.

Fin du trente-septième Opuscule de saint Thomas d'Aquin, de la démonstration.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

OPUSCULE XXXVIII.

DU MÊME DOCTEUR, DES SOPHISMES, A QUELQUES NOBLES ARTISTES.

Qu'il y a deux manières de raisonner, à savoir, une juste et une fausse.

La logique est l'art de raisonner et a été inventée dans ce but. On raisonne juste ou faux. L'une et l'autre de ces deux manières de raisonner est du domaine du logicien, afin d'arriver à la connoissance des choses, par un raisonnement vrai; et en évitant les faux raisonnements, se garder de la fausseté. Ces deux modes de raisonner appartiennent à un seul homme, à lui et à un autre; car on peut, à part soi, raisonner juste ou faux, comme aussi en conversant avec une autre personne. Mais quand quelqu'un, en réfléchissant, raionnne mal, il le fait contre sa volonté, parce que personne ne cherche à s'induire en erreur. Au contraire, lorsqu'on discute avec un autre,

---

riter, est circulare : luna augetur circulariter, ideo est circularis; sed quia circularis et sphærica est luna, ideo lumen circulariter augetur, et sic patet quod diximus.

Explicit Opusculum trigesimum septimum S. Thomæ de Aquino, de demonstratione.

OPUSCULUM XXXVIII.

EJUSDEM DOCTORIS, DE FALLACIIS, AD QUOSDAM NOBILES ARTISTAS.

Quod duplex est modus ratiocinandi, scilicet rectus et non rectus.

Quia Logica est rationalis scientia, et ad ratiocinandum inventa. Ratiocinari autem contingit recte et non recte; utrumque enim ad logici considerationem spectat, ut per rectam ratiocinationem ad rei veram cognitionem perveniat, et falsam ratiocinationem vitando errorem falsitatis evitet. Uterque ratiocinandi modus competit uni homini, et ad seipsum et ad alium; nam et secum aliquis considerans potest recte et non recte ratiocinari, et cum alio conferens. Sed cum aliquis secum considerans ratiocinatur non recte, præter intentionem hoc accidit, quia nullus sui ipsius deceptionem intendit. Cum autem ad alium

ce n'est pas toujours sans intention qu'on raisonne faux, par exemple, quand on veut éprouver son adversaire, ou, en triomphant, s'acquérir de la gloire. Le raisonnement que l'on fait en soi-même, peut s'appeler syllogisme, ou tout autre espèce d'argumentation; tandis que le raisonnement que l'on fait avec une autre personne n'est pas seulement un syllogisme, ou une argumentation, mais une discussion, car elle a lieu entre deux contendants, c'est-à-dire entre celui qui attaque et celui qui se défend. C'est pourquoi, devant traiter des faux raisonnements, nous allons commencer par parler de la discussion.

CHAPITRE PREMIER.

De la discussion.

La discussion est un acte syllogistique entre deux personnes, pour démontrer une proposition. Dès lors qu'on dit acte, on dit discussion : et par la même qu'on dit syllogistique, on désigne l'instrument de la discussion; c'est-à-dire que le syllogisme comprend toutes les autres sortes d'argumentation et de discussion, comme l'imparfait est compris dans le parfait. Par là on distingue la discussion des actes matériels, comme, par exemple, courir, ou manger; et des actes de la volonté, comme aimer, ou haïr, parce qu'en l'appelant syllogistique, on fait voir qu'il est un acte de la raison. Par cela qu'on dit qu'il se fait de l'un à l'autre, on fait voir qu'il y a deux personnes entre lesquelles a lieu la discussion, l'une qui attaque et l'autre qui répond; ce qui montre la différence qu'il y a entre la discussion et le raisonnement que fait celui qui réfléchit, à part soi. En disant : pour démontrer une proposition, on fait voir l'effet de la discussion, le

---

ratiocinatur, non recte contingit quandoque ex intentione ratiocinantis, cum scilicet aliquod de altero intendit vel experimentum sumere, vel victoriam habere ad sui gloriam. Ratiocinatio autem quæ ad seipsum est, syllogismus dici potest, sive aliqua alia species argumentationis. Sed ratiocinatio quæ est ad alterum, non solum est syllogismus vel argumentatio, sed disdisputatio, vertitur enim inter duos, scilicet inter opponentem et respondentem; et ideo de falsis ratiocinationibus tractaturi, primo de disputatione incipiendum est.

CAPUT PRIMUM.

De disputatione.

Disputatio est actus syllogisticus unius ad alterum, ad aliquod propositum ostendendum. Per hoc quod dicitur actus, tangitur disputationis genus; et per hoc quod dicitur syllogisticus, tangitur disputationis instrumentum, scilicet syllogismus sub quo comprehenduntur omnes aliæ species argumentationis et disputationis sicut imperfectum sub perfecto, et per hoc distinguitur disputatio ab actibus corporalibus, ut currere vel comedere, et ab actibus voluntariis, ut amare et odire, nam per hoc quod dicit syllogisticus, ostenditur quod est actus rationis; per hoc quod dicit unius ad alterum, tanguntur duæ personæ opponentis et respondentis, inter quas vertitur disputatio : etiam hoc additur ad differentiam ratiocinationis, quam habet qui secum ratiocinatur. Per hoc autem quod dicit ad propositum ostendendum, tangitur disputationis effectus, sive terminus, aut finis proximus, et per hoc distinguitur disputa-

terme ou la fin prochaine, et on différencie par là la discussion des exemples de syllogismes, pour donner un modèle de la forme syllogistique.

CHAPITRE II.

De quatre espèces d'argumentation.

Il y a quatre espèces d'argumentation, savoir : la doctrinale, la dialectique, l'expérimentale et la sophistique, qui est encore appelée contentieuse. La doctrinale ou démonstrative est celle qui tend à acquérir la connoissance d'une chose en procédant par les premiers principes vrais, connus par eux-mêmes, et propres de la chose en question. C'est celle dont se sert le maître avec ses disciples. La dialectique conclut à une opinion ou à une proposition de preuves probables. On appelle probabilités ce qui apparoît à tout le monde ou à la majeure partie, ou aux savants en général, ou à la plupart, ou aux plus distingués. L'expérimentale consiste à prendre un exemple d'une chose dans un ordre de faits connus à celui qui soutient la discussion. La sophistique a pour but la gloire, et tend à faire paroître savant. On l'appelle sophistique, parce qu'elle a l'apparence du savoir; elle procède de principes qui semblent vrais ou probables, et qui ne le sont pas; ou simplement, en avançant des propositions fausses, qui ont l'apparence de la vérité; ou bien en argumentant d'après de fausses propositions. Car les arguments spécieux se font en vertu de propositions vraies, d'où ils tirent toute leur force d'argumentation, comme par exemple celui-ci : Sortès est homme, donc il est un animal, tire toute sa force de cette proposition, qui est vraie de quoi que ce soit dont on affirme le genre et l'espèce. De là on argumente ainsi, d'une manière sophistique : Sortès est un animal,

---

tio a syllogismis exemplaribus, qui non inducuntur ad ostendendum propositum aliquod, sed ad formam syllogisticam exemplificandam.

CAPUT II.

De quatuor speciebus disputationis.

Disputationis autem quatuor sunt species, scilicet doctrinalis, dialectica, tentativa et sophistica; quæ etiam alio nomine dicitur litigiosa. Doctrinalis sive demonstrativa est, quæ ad scientiam ordinatur procedens ex primis, et veris, et per se notis, et propriis principiis illius scientiæ de qua fit disputatio, et hoc vertitur inter docentem et addiscentem. Dialectica vero disputatio etiam est ex probabilibus procedens, et ad opinionem vel propositum tendens. Probabilia autem dicuntur quæ videntur omnibus, vel pluribus vel sapientibus, aut omnibus, vel præcipuis et maxime notis. Tentativa autem disputatio est quæ ordinatur ad experimentum sumendum de aliquo per ea quæ videntur respondenti. Sophistica autem est tendens ad gloriam, ut sapiens esse videatur, unde dicitur sophistica quasi apparens sapientia, procedit ex his quæ videntur esse vera sive probabilia, et non sunt, vel simpliciter falsas propositiones assumendo, quæ videntur esse veræ, vel in virtute falsarum propositionum argumentando; locales enim argumentationes sunt in virtute verarum propositionum, ex quibus tota virtus argumentationis pendet, sicut ista agumentatio: Sortes est homo, ergo Sortes est animal, procedit ex virtute hujus propositionis : De quocumque prædicatur species et genus, quæ est simpliciter vera, sophistice sic argumentatur : Sortes est animal, ergo est

donc il est homme ; cette proposition est fausse en vertu de celle-ci, de tout ce dont on affirme le genre et l'espèce.

Mais sans avoir égard aux autres genres de discussion, nous n'avons en vue ici que la sophistique. Et comme elle n'a d'autre but que de s'acquérir une vaine gloire, en voulant paroître savant, celui qui en fait usage tâche d'y arriver, en remportant sur son adversaire un triomphe apparent, ce qui se fait quand il amène son contendant dans quelque piége ; aussi le but de l'argumentation sophistique est un piége dans lequel celui qui attaque cherche à faire tomber son adversaire. C'est ce qu'on appelle, en métaphysique, fin première ou terme. C'est pourquoi nous allons traiter de ces deux manières d'argumenter ; d'abord de ces fins premières, secondement des modes d'argumenter qu'emploient les sophistes pour battre leur adversaire.

Or il y a cinq manières de mettre à néant les objections de celui avec lequel on discute, savoir : la réfutation, la fausseté des propositions, l'invraisemblable, le solécisme et la négation. La réfutation consiste à réfuter ce qui a été nié précédemment, ou la négation de ce qui a été accordé dans la même discussion en vertu d'un argument.

Par exemple, si celui qui réfute son adversaire nie qu'il a mangé de la viande crue, fait contre lui ce sophisme : Vous avez mangé tout ce que vous avez acheté ; or, vous avez acheté de la viande crue, donc vous avez mangé de la viande crue. Si, par le fait de ce raisonnement, l'adversaire accorde ce qu'il avoit nié d'abord, il est réfuté. Cette manière d'argumenter s'appelle *elenchus* (sophisme), si le syllogisme est en forme. On l'appelle un *elenchus* apparent, s'il n'y a seulement que l'apparence, et qu'il n'y ait ni syllogisme ni contradiction. L'*elenchus* est un syllogisme contradictoire. Mais si ce n'est pas dans la même discussion ou par la force des arguments, mais par un acte

---

homo, quæ in virtute hujus propositionis falsæ procedit : De quocumque prædicatur genus et species.

Relictis aliis disputationibus, ad præsens de his quæ ad sophisticam pertinent, intendimus ; quia vero sophistica, ut dictum est, ad gloriam tendit, volens sapiens videri ; hoc autem assequi studet per hoc quod de adversario cum quo disputat, victoriam habeat apparentem, quod quidem fit cum ipsum ad aliquod inconveniens ducat, ideo terminus disputationis sophisticæ est aliquod inconveniens, ad quod sophista ducere nititur respondentem ; et hoc dicitur metaphysicæ primo finis vel terminus. Unde de duobus oportet tractare, primo de hujusmodi metis, secundo de modis argumentandi, quibus sophistæ nituntur ad metas ducere respondentem.

Sunt autem metæ quinque, scilicet redargutio, falsum, inopinabile, solecismus et negatio. Redargutio est prænegati concessio vel præconcessi negatio in eadem disputatione vi argumentationis factæ, ut si respondens negaverit se carnes crudas comedisse, sophistice contra arguat sic : Quicquid emisti comedisti ; carnes crudas emisti : ergo carnes crudas comedisti. Si vi hujusmodi argumentationis respondens concedat quod prius negaverit, est redargutus, et talis modus argumentandi dicitur elenchus, si bonus sit syllogismus ; vel dicitur apparens elenchus si videatur et non sit aut syllogismus aut contradictio. Est autem elenchus syllogismus contradictionis. Si autem non in eadem disputatione vel vi argumenti, sed propria voluntate aliquis negat concessum, vel concedat negatum,

de sa volonté que l'on nie ce que l'on avoit accordé, ou que l'on accorde ce que l'on avoit nié, il n'y a pas réfutation. La seconde manière, prise dans le sens que nous avons dit, est une chose manifestement fausse que l'adversaire est contraint d'accorder, en vertu d'un argument sophistique. Par exemple, le chien aboie; or la constellation du chien est un chien, donc elle aboie. L'invraisemblable est ce qui est contraire à l'opinion générale ou du plus grand nombre, sans être faux cependant. Il y a entre eux cette différence, que tout ce qui est faux est inconcevable, mais que l'invraisemblable n'est pas toujours faux, parce qu'il y a des choses qui sont contraires à l'opinion générale, qui, néanmoins, ne sont pas fausses, bien qu'elles soient inconcevables; comme par exemple qu'une étoile est plus grosse que la terre, et qu'un roi riche et heureux soit malheureux, à plaindre et infortuné, s'il est un pécheur. On peut être amené à cette conclusion par ce sophisme : Quiconque est vaincu par son ennemi est malheureux, parce que le vaincu est malheureux; or un roi peut être vaincu par un ennemi, donc il est malheureux. Le solécisme est un défaut de construction des parties d'une phrase, faite contre les règles de la grammaire; par exemple, un homme *blanche*, les hommes qui *court*. On peut encore faire un sophisme de cette manière : Vous connoissez cela, or ceci est une pierre, donc vous connoissez pierre, ce qui est une faute de grammaire. L'abus de mots est une répétition inutile de la même chose, dans le même membre de phrase; par exemple, un homme, homme court. Je dis dans le même membre de phrase, parce que si on met le même terme dans le sujet et l'attribut, il n'y aura point abus de termes, comme, cet homme est un homme. Je dis une répétition inutile, parce que si le mot est répété pour donner plus de force à la pensée, il n'y aura point abus; par exemple, quand on dit : Mon Dieu, mon Dieu, daignez jeter les yeux sur moi.

---

non est redargutio. Falsum autem secundum quod hic sumitur, est aliquod manifestum falsum, vel concessio alicujus manifeste falsi, quod respondens concedere cogitur vi sophisticæ argumentationis, sicut hic : Omnis canis est latrabilis; cœleste sidus est canis : ergo cœleste sidus est latrabile. Inopinabile est quod est contra communem opinionem omnium vel plurium, quod tamen non est falsum. Differt autem a falso, quia omne falsum est inopinabile, sed non convertitur, quia aliquid est contra opinionem communem, quod tamen non est falsum : erit tamen inopinabile, sicut stellam esse majorem terra, et aliquem regem divitem et felicem esse miserum et infelicem et infortunatum, si ipse sit peccator. Ad quod potest sophistice sic aliquis duci : Quemcumque contingit ab aliquo vinci, est infelix, quia ille qui vincitur, est infelix; sed regem contingit ab hoste vinci, ergo est infelix. Solecismus est vitium in contextu partium orationis contra regulas artis grammaticæ factum, ut vir alba, et homines currit; ad hoc potest aliquis sic sophistice duci : Tu scis hoc; hoc autem est lapis : ergo tu scis lapis, quod grammatice non dicitur. Nugatio autem est ejusdem rei ex eadem parte inutilis repetitio, ut homo homo currit. Dico autem ex eadem parte, quia si ponatur idem in subjecto et in prædicato, non erit nugatio, ut hic homo est homo. Inutilis autem repetitio dicitur, quia si idem repetàtur ad majorem expressionem, non erit nugatio, ut cum dicitur : Deus, Deus

On peut encore tomber de cette façon dans ce sophisme : Ce nez est camus ; mais camus est la même chose que nez camus, donc ce nez est un nez camus.

On doit observer que ces inconvénients ont lieu dans diverses branches de nos connoissances. Car la défense est opposée à la métaphysique, à laquelle tient ce principe ; les contradictoires ne sont pas vrais en même temps. Le faux est opposé à la connoissance naturelle, qui renferme les choses sensibles, dont la fausseté et la vérité sont évidentes ; et aussi aux mathématiques, dont la certitude est la plus parfaite. L'improbable est opposé à la dialectique, qui procède des probabilités, qui sont telles, d'après l'opinion générale ou de la pluralité des savants. Le solécisme est contre la grammaire, l'abus des mots contre la rhétorique, qui consiste à parler régulièrement. Et ainsi, pendant que le sophiste s'efforce d'amener à ces erreurs, dans chacune des connoissances humaines, l'adversaire qui lui répond semble tout savoir.

Il nous reste à examiner maintenant les manières d'argumenter, par lesquelles le sophiste tâche de faire tomber son adversaire dans les erreurs dont nous venons de parler. Or, il faut savoir que, de même que l'argumentation logique tire sa force d'une source vraie, la sophistique tire la sienne d'une source spécieuse. Le lien philosophique vrai qui donne sa force à l'argumentation dialectique, consiste dans la justesse de l'application des preuves à leur objet, que l'on dit la plus forte ou la différence de la plus forte, comme le genre, l'espèce, le tout, la partie, de l'application desquels se tire la vérité de la plus juste proportion, sur laquelle se fonde la vérité de l'argumentation dialectique ; comme on tire des rapports de l'espèce au genre, cette excellente argumentation ; de tout ce dont on affirme le genre et

---

meus, respice in me. Ad hoc potest aliquis sic duci sophistice : Iste nasus est simus ; sed simus idem est quod nasus simus : igitur iste nasus est nasus nasus simus.

Et est sciendum quod ista inconvenientia respiciunt diversas scientias. Nam redargutio est contra metaphysicam, ad quam pertinet consideratio hujus primi principii : Contradictoria non sunt simul vera. Falsum vero est contra scientiam naturalem, quæ considerat res sensibiles in quibus veritas et falsitas est manifesta, et similiter contra mathematicam, in qua est maxima certitudo. Inopinabile vero est contra dialecticam, quæ procedit ex probabilibus quæ sunt secundum opinionem omnium, vel plurimum sapientum. Solecismus est contra grammaticam. Nugatio est contra rhetoricam, cujus est ornate loqui ; et sic dum in scientiis singulis ad inconveniens sophista ducit respondentem, apparet circa omnia sciens esse.

Nunc restat videre de modis argumentationum, quibus ad prædicta inconvenientia sophista nititur ducere respondentem. Est autem sciendum quod sicut argumentatio dialectica firmitatem habet ex loco apparenti. Locus autem verus firmitatem dialecticæ argumentationi præstans, est habitudo inferentis ad illatam, quæ dicitur maxima vel differentia maximæ, ut genus, species, totum et pars ; ex quorum habitudine veritas maximæ proportionis oritur, super quam fundatur veritas dialectici argumenti : sicut ex habitudine speciei ad genus sumitur hæc maxima : De quocumque prædicatur species et genus, ex qua hoc argumentum formatur : Sortes est homo,

l'espèce, de laquelle on tire ce raisonnement : Sortès est un homme, donc Sortès est un animal. Et de même le lien sophistique consiste dans les rapports de l'objet à celui auquel on l'applique, d'où l'on tire une proposition fausse, mais qui paroît vraie, en tant qu'on en tire un raisonnement sophistique, comme lorsqu'on dit : Je connois la personne qui vient, c'est Coriscus qui vient, donc je connois Coriscus. Car il procède de l'accident au sujet, c'est-à-dire de la personne qui vient à Coriscus, en vertu de cette argumentation supérieure : Tout ce qui est vrai de l'accident l'est également du sujet, laquelle est pourtant fausse, à cause de la différence de l'accident et du sujet. Elle est cependant vraie à cause des rapports de convenance de l'un à l'autre. En sorte que deux choses concourent à faire ce lieu sophistique; l'une qui est la cause de l'apparence, qui fait que cet argument paroît juste; on l'appelle aussi le principe mobile des motifs, parce qu'il porte à donner son assentiment à l'argument sophistique; ce qui en est la cause, dans ce cas, c'est l'union de l'accident avec le sujet. L'autre est le principe de défection, parce qu'il manque des conditions nécessaires à l'argument; il est encore appelé cause de non-existence, qui est, dans cet argument, la diversité de l'accident et du sujet. Or, ces deux choses contribuent à nous induire en erreur, parce qu'on croit voir ce qui n'est pas; c'est ce qui fait que le lieu sophistique est nommé encore fallacieux, parce qu'il est la cause de l'erreur, en tant qu'il est en lui, quoiqu'on ne soit pas induit par lui en erreur en acte, à moins que ce soit le fait de l'ignorance. Or, comme les lieux dialectiques se distinguent au moyen des différentes propriétés qui donnent le plus de force à l'argument, et d'où ils sont tirés eux-mêmes, de même les lieux sophistiques ou fallacieux se font reconnoître à l'aide des principes-motifs, qui donnent aux argu-

---

igitur Sortes est animal. Et similiter locus sophisticus consistit in habitudine inferentis ad illatum, ex qua sumitur aliqua falsa propositio, sed apparens vera secundum quam procedit sophisticum argumentum, sicut cum dicitur : Cognosco venientem; Coriscus est veniens : ergo cognosco Coriscum. Hic enim proceditur ab accidente ad subjectum, scilicet a veniente ad Coriscum secundum virtutem hujus maximæ : Quicquid est verum de accidente et de subjecto, quæ quidem maxima falsa est propter diversitatem accidentis et subjecti; videtur tamen vera propter convenientiam utriusque : unde ad prædictum locum sophisticum duo currunt, unum quod est causa apparentiæ, quod facit argumentum apparere bonum, et dicitur etiam principium motivum, quia movet hominem ad hoc, ut argumento sophistico assentiat, et hoc est in prædicto argumento unio accidentis ad subjectum. Aliud est principium defectus, quia scilicet facit defectum necessitatis in argumento, et vocatur etiam causa non existentiæ quæ in prædicto argumento est diversitas subjecti et accidentis. Ex his autem duobus contingit hominem falli, quia scilicet apparet aliquid et non est : unde locus sophisticus alio nomine fallacia dicitur, quia scilicet est causa fallendi quantum est de se, licet aliquis non fallitur per ipsum in actu, nisi ignorantia adveniente. Sicut autem loci dialectici distinguuntur penes diversas habitudines, ex quibus maxime causatur firmitas argumenti, et argumenta ipsa sumuntur; ita et loci sophistici sive fallaciæ distinguuntur penes principia motiva, ex quibus ap-

ments sophistiques l'apparence d'un bon raisonnement. Cela se fait de deux manières : d'abord par les mots, lorsque, par l'unité du nom, on fait supposer l'unité de l'objet qu'il désigne ; par exemple, les objets qui sont désignés par le mot chien semblent n'être qu'une même chose, parce que ce mot chien est un. Ensuite, par l'objet, parce que les choses qui s'accordent d'une certaine façon paroissent ne faire qu'une même chose, comme nous l'avons dit du sujet et de l'accident.

CHAPITRE III.

De la locution fallacieuse.

Il y a des lieux sophistiques ou fallacieux qui sont dans les mots, et d'autres hors de l'expression. Le lieu sophistique ou fallacieux dans l'expression, a lieu quand le principe-motif ou la cause de ce qu'on paroît dire est dans les mots; et en dehors de l'expression, quand il est dans l'objet. Le principe-motif, ou la cause apparente qui est dans l'expression, vient de ce qu'une expression a plusieurs significations, ce qui se fait par la multiplication des mots; et cela de trois manières, savoir : le sens actuel, le sens potentiel et le sens imaginaire. L'actuel, qui a lieu lorsqu'une parole, prononcée sans aucune altération, a plusieurs sens; on l'appelle équivoque, si la même parole renferme ces sens différents; par exemple, le terme chien s'entend de l'animal qui aboie, de la constellation du chien et du poisson appelé chien de mer; amphibologie, s'il est contenu dans une phrase, comme le livre d'Aristote, c'est-à-dire écrit par Aristote, ou appartenant à Aristote. Le sens virtuel ou potentiel est de plusieurs sortes; d'abord quand un mot a plusieurs sens, selon ses différentes prononciations, à l'aide des divers accents, par exemple, le mot

---

paret esse firmitas in sophisticis argumentis. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo, ex parte vocis, quando propter unitatem vocis creditur esse unitas rei per vocem significatæ, sicut illa quæ per nomen canis significantur, unum esse videntur, quia hoc nomen canis est unum. Alio modo, ex parte rei ex eo scilicet quod aliquæ res quæ aliquo modo conveniunt, simpliciter unum esse videntur, sicut supra dictum est de subjecto et accidente.

CAPUT III.

De fallacia in dictione.

Locorum igitur sophisticorum sive fallaciarum quædam sunt in dictione, quædam extra dictionem. In dictione quidem locus sophisticus sive fallacia est quando principium motivum sine causa apparentiæ est ex parte vocis; extra dictionem vero quando est ex parte rei. Ex parte autem vocis est principium motivum, sive causa apparentiæ ex eo quod una vox multa significat, quod contingit per multiplicationem vocum. Est autem multiplex triplex, scilicet actuale, potentiale et phantasticum. Actuale est quando una vox in nullo variata multa significat, et hoc si sit in una dictione dicitur æquivocatio, ut in hoc nomine, canis, pro latrabili, cœlesti sidere et pro pisce marino, si in oratione dicitur amphibologiæ, ut liber Aristotelis, id est ab Aristotele factus vel possessus. Multiplex potentiale est quando una vox aliquo modo secundum prolationem variata multa significat, quod quidem est in dictione secundum accentum, ut pendere, secundum quod gravi vel acuto accentu

latin *pendere*, qui veut dire pendre ou peser, selon qu'on lui donne un accent grave ou un accent aigu. Dans la phrase, d'après sa composition ou sa division, comme deux et trois font cinq; car cette phrase a plusieurs sens, selon qu'on la prononce de suite, ou qu'on la sépare en deux membres. L'imaginaire ou l'apparent est aussi de plusieurs sortes; ainsi, quand un mot ne signifie qu'une chose prise dans son véritable sens, et paroît cependant en signifier un autre, comme le mot homme signifie qui et quoi, et cependant paroît signifier quelque chose de présent et de déterminé, comme on l'a fait observer dans les catégories, et est appelé la forme du discours, comme qui diroit sa ressemblance. Il y a donc six lieux sophistiques dans le discours, savoir : l'équivoque, l'amphibologie, l'accent, la composition, la division et la forme du discours.

CHAPITRE IV.

De la tromperie de l'équivoque.

Nous allons parler d'abord de l'équivoque. L'équivoque consiste à prendre un mot en divers sens. La tromperie de l'équivoque est donc une erreur causée par un mot qui a plusieurs significations. Le principe-motif, ou la cause de l'apparence de cette erreur consiste simplement dans l'unité du même mot, que l'on prononce avec une différence d'accent, qui n'a pas le même sens, simplement, mais en puissance seulement. Et le principe-motif de la non-existence ou du défaut, consiste dans la différence des choses qu'il signifie. Il y a trois espèces ou trois modes d'équivoque.

La première a lieu quand un mot a plusieurs significations princi-

---

profertur, multa significat. In oratione vero est secundum compositionem et divisionem, ut duo et tria sunt quinque, hæc enim oratio diversa significat composite vel divisim prolata. Phantasticum vero, id est apparens, multiplex est, quando una dictio secundum rei veritatem unum significat, et videtur etiam aliquid aliud significare, sicut hoc nomen, homo, significat quale et quid, et videtur significare hoc aliquid, ut dicitur in *Prædic.*, et dicitur figura dictionis, quasi dictionis similitudo. Sunt igitur loci sophistici in dictione sex, scilicet æquivocatio, amphibologia, accentus, compositio, divisio et figura dictionis.

CAPUT IV.

De fallacia æquivocationis.

Primo igitur est dicendum de æquivocatione. Est autem æquivocatio unius et ejusdem nominis diversa significatio. Fallacia autem æquivocationis est deceptio proveniens ex eo quod unum nomen plura significat. Principium autem motivum hujus fallaciæ, sive causa apparentiæ in æquivocatione est unitas dictionis ejusdem simpliciter; quod dicitur ad differentiam accentus, in quo non est dictio una simpliciter, sed sola in potentia. Principium autem motivum esse non existentiæ sive defectus, est diversitas rerum significatarum; species autem sive modi æquivocationis sunt tres.

Prima species est, quando una dictio principaliter plura significat, ut hoc no-

pales, tel que celui de chien, qui signifie principalement un animal qui aboie, un monstre marin et une constellation, et forme ainsi ce paralogisme, c'est-à-dire un syllogisme faux : le chien aboie; une constellation est un chien, donc une constellation aboie. Mais il ne s'ensuit pas de ce que le mot chien signifie une chose, dans la première acception et une autre dans une seconde, qu'il soit pris dans son véritable sens, dans l'une et l'autre; par conséquent il n'y a point de syllogisme, puisque le moyen terme n'est pas le même. Si on le prend dans le même sens, dans les deux propositions, l'une des prémisses est fausse. Et comme il faut que le moyen terme soit dans les deux prémisses, de même faut-il que les deux extrêmes soient deux fois dans le syllogisme, savoir : une fois dans les prémisses et une autre dans la conclusion. En sorte qu'il peut y avoir un paralogisme, par la même raison, s'il y a équivoque dans l'un des extrêmes. Par exemple : les grammairiens apprennent et les grammairiens sont savants, donc les savants apprennent. Parce que le mot apprendre est équivoque. Dans un sens, en effet, apprendre est la même chose que, un savant comprend; et dans ce sens, les savants apprennent. Dans l'autre, c'est la même chose qu'acquérir de la science, et de cette façon, les savants n'apprennent pas.

La seconde consiste en ce qu'un mot à un sens principal et un sens métaphorique, ou par métalepse, par exemple, le mot *rire*, dont la signification principale veut dire un acte propre de l'homme, et par métaphore, ou par métalepse, il signifie le rire des prairies, et de cette façon on fait ce paralogisme : Tout ce qui rit a une bouche, les prairies rient, donc elles ont une bouche. Ou cet autre : tout ce qui court a des pieds, le Tibre court, donc le Tibre a des pieds. Mais il ne s'ensuit pas de ce que les mots, rit et court, qui sont pris d'abord

---

men, canis, principaliter significat latrabile animal, et marinam belluam, et cœleste sidus, et formatur sic paralogismus, id est apparens syllogismus : Omnis canis est latrabilis, cœleste sidus est canis, igitur cœleste sidus est latrabile. Sed non sequitur quia hoc nomen, canis, aliud significat in prima et aliud in secunda, secundum quod utraque accipitur vera, et sic non est verus syllogismus, cum non sit idem terminus medius. Si autem accipiatur, ut idem significans in utraque, sic altera præmissarum est falsa. Sicut autem oportet in syllogismo idem medium bis sumi in præmissis, ita oportet duas extremitates bis sumi in syllogismo, in præmissis, scilicet semel, et semel in conclusione ; unde eadem ratione potest fieri paralogismus, si sit æquivocatio in altera extremitatum, ut : Grammatici discunt, et grammatici sunt scientes, igitur scientes discunt. Discere enim æquivocum est. Nam uno modo discere idem est quod intelligere docentem, et sic scientes discunt. Alio modo idem est quod accipere scientiam ab aliquo, et sic scientes non discunt.

Secunda species est, quando unum nomen principaliter unum significat, et aliud metaphorice, sive transsumptive, sicut hoc verbum, ridet, principaliter significat actum hominis proprium, metaphorice autem sive transsumptive significat prati floritionem, et formatur sic paralogismus : Quicquid ridet habet os, pratum ridet, ergo pratum habet os. Vel sic : Quicquid currit habet pedes, Tiber currit, igitur Tiber habet pedes. Non sequitur, quia ridet et currit primo sumuntur proprie et postea

dans leur sens naturel, soient pris ensuite, en sens métaphorique. On ramène à cette espèce la multiplicité des mots analogues, pris antérieurement et postérieurement, comme le mot sain, que l'on donne tantôt à l'homme, tantôt à l'urine, et tantôt à la diète, et qui font faire ce paralogisme : tout ce qui est sain est vivant or l'urine est saine, donc elle est vivante. Il ne s'ensuit pas de ce que le mot *sain*, qui est pris d'abord dans son sens naturel, c'est-à-dire qui a la santé, soit pris ensuite dans son sens postérieur, c'est-à-dire comme signe de santé. On range encore dans cette classe la multiplicité des propositions, parce qu'une proposition peut avoir un sens antérieur, *per prius* et un autre subséquent, *per posterius*, ce qui donne lieu à cet autre paralogisme : tout ce qui a la santé est animal ; or, la santé est dans la juste proportion des humeurs, donc la juste proportion des humeurs est animal. Ceci est faux ; en effet, cette proposition désigne et d'abord les rapports de l'accident avec le sujet, et ensuite ceux de l'effet avec la cause.

La troisième est celle qui procède des différentes significations d'un mot et qui tient aux accidents des parties du discours, comme le temps, le nombre, le genre, la personne et autres semblables. De là naît ce paralogisme : celui qui se levoit est debout ; celui qui est debout se levoit, donc celui qui est assis se tient debout. Cet argument est faux, parce que le terme assis, dans la mineure, étoit uni à l'imparfait, et il se trouve au présent, dans la conclusion. Et cet autre : Quiconque sera guéri est bien portant, le travaillant sera guéri, donc celui qui travaille est bien portant. La mineure et la conclusion sont différentes, parce que ce participe le travaillant, désigne un temps présent et un imparfait, en sorte qu'elle indique, en même temps, le travaillant au présent et au passé. En effet, si elle veut dire qu'on tra-

---

transsumptive ; et ad hanc speciem reducitur multiplicitas nominum analogorum, quæ dicitur secundum prius et posterius, sicut sanum dicitur aliquando de animali, urina et diæta, et formatur paralogismus sic : Omne sanum habet vitam, sed urina est sana, ergo urina habet vitam. Non sequitur, quia sanum primo sumitur pro eo quod principaliter significat, scilicet habere sanitatem, secundo pro eo quod posterius significat, scilicet pro signante sanitatem. Ad hanc etiam speciem reducitur multiplicitas propositionum, quia propositio unam habet habitudinem per prius, et aliam per posterius, et formatur sic paralogismus : In quocumque est sanitas, illud est animal; sed sanitas est in humorum adæquatione, ergo humorum adæquatio est animal. Non sequitur, quia hæc propositio in primo designabat habitudinem accidentis ad subjectum, secundo habitudinem effectus ad causam.

Tertia species est, quæ provenit ex diversa consignificatione, quæ quidem attenditur circa accidentia partium orationis, sicut secundum tempus, numerum, genus, personam, et similia, et sic formatur paralogismus : Quicumque surgebat stat, sedens surgebat, ergo sedens stat. Non sequitur, quia sedens in minori propositione sumebatur, ut est præteriti temporis imperfecti, in conclusione secundum quod est temporis præsentis. Similiter : Quicumque sanabitur, sanus est ; laborans sanabitur, igitur laborans sanus est. Minor et conclusio sunt duplices, quia hoc participium, laborans, significat tempus præsens et præteritum imperfectum, unde significat laborantem tunc, et nunc laborantem ; et ideo si tenetur pro laborante tunc, minor

vaille présentement, la mineure est fausse, parce que celui qui travaille seroit en même temps sain et malade ce qui est faux. Si on admet qu'il travailloit auparavant, elle est vraie, parce que celui qui travaille peut le faire maintenant et il pouvoit être en santé auparavant, ce que n'admet pas la conclusion.

CHAPITRE V.

De l'amphibologie.

Vient ensuite l'amphibologie. De même que l'équivoque elle provient de ce qu'une expression renferme plusieurs sens; ainsi l'amphibologie vient de ce que la même phrase peut être prise dans différents sens. C'est pour cela qu'elle est appelée amphibologie, du mot grec Αμφι, qui veut dire, doute, βολη, qui signifie, sens, et λογος, discours, comme qui diroit, signification douteuse d'un mot. La tromperie ou amphibologie est une erreur qui vient de ce qu'une phrase a plusieurs sens semblables, et je dis absolument les mêmes, pour la distinguer de celle qui a plusieurs sens divers et distincts. La cause de cette apparence, ou le principe-motif de l'amphibologie est l'unité d'expression, renfermant plusieurs sens. La cause de non existence, ou le principe de défaut est la diversité de signification. Il y a trois espèces d'amphibologies. La première provient de ce qu'une phrase a plusieurs significations, naturelles quoiqu'ayant la même construction, à cause de la diversité de sens des membres de la phrase, comme, par exemple, celle-ci : le livre d'Aristote a plusieurs sens, si ces deux mots sont construits toujours de la même manière, et ils auroient diverses significations, à cause de leurs différentes constructions. On peut les entendre de l'effet à la cause, ou du propriétaire à la chose possédée, et alors a lieu ce paralogisme : tout ce qui est d'Aristote

---

est falsa, quia simul esset sanus et laborans, quod falsum est. Si autem teneatur pro laborante nunc, vera est, quia potest esse nunc laborans, et tunc poterat esse sanus, et e converso de conclusione.

CAPUT V.

De amphibologia.

Sequitur videre de amphibologia. Sicut autem æquivocatio provenit ex eo quod dictio penitus eadem plura significat, sic amphibologia ex eo quod una oratio penitus eadem plura significat, unde dicitur amphibologia ab amphi, quod est dubium, et bole, quod est sententia, et logos sermo, quasi dubia sententia sermonis. Fallacia aut amphibologia est deceptio proveniens ex eo quod una oratio penitus eadem plura significat, et dico penitus eadem, ad differentiam orationis quæ composita et divisa plura significat. Causa apparentiæ sive principium motivum amphibologiæ est unitas orationis plura significantis. Causa vero non existentiæ sive principium defectus est diversitas significationis. Species autem amphibologiæ sunt tres. Prima species provenit ex eo quod una oratio principaliter plura significat manente eadem constructione propter diversam habitudinem constructorum, sicut hæc oratio, liber Aristotelis, plura significat, si semper istæ duæ dictiones construantur eodem modo, sed tamen propter diversam habitudinem diversa significant. Potest autem intelligi secundum habitudinem effectus ad causam vel possessi ad possidentem, et formatur

appartient à Aristote ; ce livre est d'Aristote, donc il appartient à Aristote. Il n'en est point ainsi, parce que d'abord on faisoit accorder le nominatif avec le génitif, pour exprimer le rapport du possesseur avec l'objet possédé ; secondement pour faire voir celui de l'effet avec la cause. La seconde espèce vient de ce qu'une phrase a plusieurs sens, à cause de la disposition de chacun de ses membres, parce que l'un peut être coordonné avec un autre, d'une manière incidente ou absolue, par exemple : ce que l'on voit, cela voit aussi ; or on voit une colonne, donc une colonne voit. Cette conclusion n'est pas juste, parce que le mot cela, est d'accord avec celui-ci, voit, d'une manière incidente, et forme l'accusatif, et alors la proposition est vraie et signifie ; celui qui voit une chose, est voyant elle. Elle peut être prise en sens absolu, et alors le mot est au nominatif, et la proposition est fausse ; voici le sens : celui qui voit une chose, cette chose voit, et on conclut en ce sens. De même celui-ci : *Quoscumque volo me accipere, volo quod ipsi recipiant me.* Donc je veux qu'il me reçoivent. Cette conclusion est fausse, parce que *moi* peut s'accorder incidemment, ou en sens absolu, avec le verbe recevoir ; dans un sens elle est vraie, et fausse dans l'autre. De même encore : tous ceux qui sont évêques sont prêtres ; ces anes sont évêques, donc ces anes sont prêtres. Ceci ne conclut pas, parce qu'il y a deux mineures, En effet, évêque peut être pris au nominatif et d'une manière absolue, et alors la proposition est fausse. Ou cette proposition peut être prise d'une manière incidente et relative, dans ce cas, évêque est au génitif, et alors la proposition est juste. Il faut remarquer que la différence des cas appartient à l'erreur de l'amphibologie, parce que les cas incombent au mot selon qu'il est d'accord avec un autre mot ; comme la diversité des autres accidents fait l'équivoque, parce qu'ils s'accordent avec le

---

sic paralogismus : Quicquid est Aristotelis possidetur ab Aristotele ; iste liber est Aristotelis, ergo possidetur ab Aristotele. Non sequitur, quia primo construebatur nominativus cum genitivo in habitudine possessionis ad possidentem, secundo in habitudine effectus ad causam. Secunda species provenit ex eo quod una oratio plura significat propter diversam ordinationem partium ex eo quod aliqua dictio potest construi cum alia transitive vel intransitive, sicut hic : Quicquid videt aliquis, hoc videt ; sed columnam videt, ergo columna videt. Non sequitur, quia hæc dictio, hoc, construitur cum hoc verbo, videt, transitive, et est accusativi casus, et sic est vera, et est sensus, qui videt rem aliquam est videns eam. Alio modo potest construi intransitive, et tunc est nominativi casus, et tunc est falsa, et est sensus, qui videt rem unam, illa res videt, et sic procedit conclusio ; et similiter hic : Quoscumque volo me accipere, volo quod ipsi recipiant me ; sed pugnantes volo me accipere, ergo volo quod ipsi recipiant me. Non sequitur, quia me potest construi cum hoc verbo accipere transitive et intransitive, et in uno sensu est vera et in alio falsa. Similiter hic : Quicumque sunt episcopi, sunt sacerdotes ; isti asini sunt episcopi, ergo isti asini sunt sacerdotes. Non sequitur, quia minor est duplex, ex eo quod episcopi potest esse nominativi casus et construi intransitive, et sic est falsa, vel potest construi transitive, et sic est genitivi casus, et est vera. Et est attendendum quod diversitas casuum pertinet ad fallaciam amphibologiæ, quia casus accidunt dictioni secundum quod construitur cum alia dictione ; diversitas vero aliorum ac-

mot, en tant qu'on les considère en eux-mêmes. La troisième espèce a lieu, quand un mot signifie une chose naturellement et une autre par métaphore ou par métalepse, comme, par exemple, bêcher du sable, veut dire en sens naturel remuer du sable avec une bêche; et par métalepse, perdre son temps et sa peine; et on fait ainsi ce paralogisme. Quand on bêche du sable, on remue la terre; mais quand on veut instruire un disciple indocile, on remue la terre. Cette conclusion ne vaut pas à cause de cette diversité dont nous venons de parler.

CHAPITRE VI.

De l'erreur produite par la composition et la division de la phrase.

Ainsi que nous l'avons dit, dans un chapitre précédent, cette erreur prend sa source dans la multiplicité de la valeur potentielle d'un mot. On dit qu'un mot a plusieurs significations potentielles, quand les mêmes expressions peuvent subir différentes constructions entre elles, ou être séparées les unes des autres. Par exemple, quand on dit : celui qui vit, est toujours; le mot toujours peut être mis à côté de celui-ci *vit*, ou en être séparé. Comme une phrase se construit par arrangement de parties, lesquelles en sont comme la matière, et la construction la forme, quand il y a mêmes parties, mais non même construction, la phrase est multiple potentiellement et matériellement, mais non formellement et actuellement; aussi y a-t-il plusieurs significations potentielles; parce que cette phrase qui est une par la forme, est multiple en puissance. Voilà la différence qu'il y a, en cela, avec l'amphibologie, parce qu'elle est toujours dans le même mot et dans le même ordre, quoique ce ne soit pas toujours de la même manière;

---

cidentium pertinet ad æquivocationem, quia alia accidentia accidunt dictioni secundum quod in se considerantur. Tertia species est, quando una oratio principaliter significat unum et aliud metaphorice sive transsumptive, sicut hæc oratio, littus aratur, principaliter significat littoris scissuram, transsumptive vero operis amissionem, et formatur sic paralogismus : Quandocumque littus aratur, tunc terra scinditur; sed quando indocilis docetur, littus aratur, ergo quando indocilis docetur, terra scinditur. Non sequitur propter multiplicitatem prædictam.

CAPUT VI.

De fallacia compositionis et divisionis.

Sequitur de fallacia compositionis et divisionis, in quibus sicut supra dictum est, deceptio provenit ex potentiali multiplici unius orationis. Dicitur autem una ratio potentialiter multiplex, pro eo quod dictiones eædem diversimode componi possunt ad invicem, vel ab invicem distingui, sicut cum dicitur, quicquid vivit, semper est, hæc dictio semper, potest componi cum hoc verbo vivit, vel dividi ab eodem; et quia oratio per constitutionem partium constituitur, et ipsæ partes se habent ad orationem sicut materia, compositio vero sicut formam, ubi sunt ergo eædem partes, sed non eadem compositio, est oratio eadem multiplex potentialiter et materialiter, sed non formaliter et actualiter, et propter hoc est multiplex potentiale, quia oratio quæ est una formaliter, potentialiter plura significat, et in hoc differunt illæ fallaciæ ab amphibologia, quia in amphibologia semper in eodem ponitur cum eodem, licet non uniformiter : unde est ea-

ce qui fait qu'il y a toujours même composition et par conséquent même phrase par la forme ; elle est encore une actuellement, en tant que renfermant plusieurs sens actuels. Il n'y a pas cependant d'unité actuelle et formelle, mais seulement une unité potentielle, parce qu'il y a un composé de plusieurs mots. Or voici la différence entre l'une et l'autre. C'est que lorsque le sens d'une phrase est faux, par sa composition, il y a erreur par construction ; quand c'est par la division de ses différents membres, il y a erreur par division. Remarquez bien qu'une phrase est composée, quand ses différents membres sont arrangés selon les lois de la grammaire ; elle est divisée, quand elles ne le sont pas aussi bien. La cause de l'apparence ou le principe-motif est l'unité potentielle d'une phrase, ayant plusieurs significations ; et la cause de défaut ou de non-existence, est la diversité de sens, selon qu'on la prend sous le rapport de la composition ou de la division. Il y a trois manières, ou trois espèces de cette sorte d'erreur de mots.

La première a lieu quand une phrase peut faire naître l'erreur de mots, ou dans leur ensemble, ou dans quelques-uns d'entre eux. Si c'est dans leur ensemble, ce sera une phrase composée, si, au contraire, ce n'est que dans une des parties de la phrase que gît l'erreur, la phrase est divisée. Si donc l'erreur vient de la composition de la phrase, il y aura erreur de composition ; et si elle vient de la division, il y aura erreur de division. Mais si elle est vraie, ou fausse, de l'une et l'autre manière, il n'y aura erreur d'aucune manière, ce qu'il faut entendre d'une foule d'autres cas. De là naît ce paralogisme : il est possible à chacun d'être blanc ; or il est possible à un noir d'être blanc, donc il est possible qu'un noir soit blanc. Ce qui est faux, parce que cette phrase, qu'un noir soit blanc, peut être attribuée à

---

dem compositio, et per consequens eadem oratio formaliter et actualiter una est secundum multiplex actuale ; hic autem non est actualis unitas et formalis, sed solum potentialis, quia unum componitur cum diversis. Differunt autem hæ duæ fallaciæ scilicet compositionis et divisionis. Quando enim oratio in sensu composito est falsa, tunc est fallacia secundum compositionem, quando autem in sensu diviso est falsa, tunc est fallacia secundum divisionem. Et nota, quod tunc oratio est composita, quando partes magis debite ordinantur ; et tunc est divisa, quando partes minus ordinantur. Causa autem apparentiæ sive principium motivum est unitas potentialis orationis plura significantis. Causa vero non existentiæ sive principium defectus est diversitas significationis, secundum quod intelligitur composita vel divisa. Sunt autem tres modi sive tres species utriusque fallaciæ.

Primus modus est quando aliquod dictum potest supponere verbo vel ratione totius vel ratione partis. Si ratione totius supponat, erit oratio composita, si ratione partis, erit divisa oratio, et tunc si sub composito sensu falsa oratio erit, fallacia est compositionis. Si autem in sensu diviso est falsa, erit fallacia divisionis. Si autem in utroque sit falsa vel vera, tunc nulla fallacia est, quod etiam in aliis multiplicibus intelligendum est, et formatur sic paralogismus : Quemcumque possibile est esse album, possibile est quod ipse sit albus ; sed nigrum possibile est esse album, ergo possibile est quod niger sit albus. Non valet, quia illud dictum, nigrum esse album, potest supponere ei quod dicitur possibile vel ratione subjecti, et tunc pos-

ce qu'on dit être possible, soit à raison du sujet, et alors cette possibilité est attribuée au sujet de la phrase; et est modale dans l'objet; dans ce cas elle est divisée et vraie, et elle signifie que celui qui est noir a une aptitude ou possibilité à devenir blanc : soit à raison de toute la phrase, et dans ce cas elle est modale dans les mots; alors la proposition est composée et fausse, et signifie qu'il est possible que ce qui est noir soit blanc, d'où il résulte qu'il y a erreur de composition. C'est de cette manière qu'on peut faire ce paralogisme. Il est impossible que tout soit noir, le noir ne peut l'être; or, il est impossible que le blanc soit noir, donc le blanc ne peut être noir. Ce raisonnement est faux, parce qu'il a deux mineures, ainsi que nous l'avons fait observer déjà, il est juste en sens composé et faux en sens divisé, ce qui est la cause de l'erreur de division.

La seconde erreur vient de ce que l'attribut, auquel plusieurs mots se rapportent par une conjonction copulative ou par une conjonction disjonctive, peut se rapporter au sujet de l'une ou de l'autre manière. S'il s'y rapporte dans le premier sens, la phrase est composée; si c'est dans le second, la phrase est divisée. Si on le prend dans le sens composé, la phrase est fausse; en sens composé, il y a erreur de composition; si elle est fausse en sens divisé, il y a erreur de division; comme dans ces paralogismes : tout nombre composé de deux et de trois, est deux et trois; mais cinq n'est ni deux ni trois, donc cinq ne se compose pas de deux et de trois. Ce raisonnement est faux, parce que le terme moyen ou la mineure est double, parce que l'attribut deux et trois peut s'entendre hors du sujet, en sens divisé, et alors la proposition est vraie. Car elle signifie que cinq n'est ni deux, ni trois; ou cet attribut peut être séparé du sujet conjointement, et elle est fausse en ce sens. En effet, on veut dire que deux et trois réunis en-

---

sibilitas attribuitur subjecto dicti, et est modalis de re, et tunc est divisa et vera, est enim sensus quod ille qui est niger potentiam habet quod sit albus; vel potest idem supponere ratione totius dicti, et sic est modalis de dicto, et est composita et falsa, et est sensus quod hoc dictum, album esse nigrum sit possibile, unde est fallacia compositionis. Et potest etiam sic formari paralogismus : Quodcumque esse nigrum est impossibile, ipsum non potest esse nigrum; sed album esse nigrum est impossibile, igitur album non potest esse nigrum. Non valet, quia minor est duplex sicut supra dictum est, et in sensu composito est vera et in diviso est falsa, unde est fallacia divisionis.

Secundus modus provenit ex eo quod aliquando prædicatum, in quo plura adunantur per conjunctionem copulativam vel disjunctivam, potest attribui subjuncto conjunctim vel divisim. Si conjectim, est oratio composita; si divisim, oratio est divisa, et tunc si in sensu composito oratio est falsa; est fallacia compositionis, si in sensu diviso est falsa, est fallacia divisionis, ut patet in his paralogismis : Quicumque numerus componitur ex duobus et tribus, est duo et tria; sed quinque non sunt duo et tria, ergo quinque non componitur ex duobus et tribus. Non sequitur : media enim sive minor est duplex ex eo quod hoc prædicatum, duo et tria, potest intelligi removeri a subjecto divisim, et sic est vera. Est enim sensus quod quinque nec sunt duo, nec tria; vel potest removeri a subjecto conjunctim, et sic est falsa. Est enim sensus, quod duo et tria simul juncta non

semble ne font pas cinq, et on conclut en ce sens, c'est ce qui fait qu'il y a erreur de composition. On peut encore faire ce paralogisme, ce qui est deux et trois est deux ; or, cinq fait deux et trois, donc cinq fait deux. Il y a encore ici une double mineure, parce qu'elle est vraie en sens composé, et fausse en sens divisé ; ce qui fait erreur de division. La même erreur a lieu, si on met dans l'attribut une conjonction disjonctive, par exemple : tout animal est raisonnable, ou privé de raison ; or, tout animal est raisonnable, donc tout animal est privé de raison. Ce qui est faux, parce qu'il y a une double prémisse, en ce sens que l'attribut peut être donné au sujet conjonctivement, et alors la phrase est composée et vraie. En effet, on peut dire de tout animal qu'il est doué ou privé de raison, on ne peut diviser le sens et alors la proposition est fausse. Mais on veut dire que l'une des prémisses est vraie : tout animal est raisonnable, ou tout animal est privé de raison, quoique l'une et l'autre de ces prémisses soit fausse ; ce qui fait l'erreur de division. On peut faire encore ainsi un paralogisme : ce qui n'est doué ni privé de raison, n'est ni doué ni privé de raison ; or, tout animal n'est ni doué, ni privé de raison, donc l'animal est ce qui n'est ni doué, ni privé de raison. Cela est faux, parce que la mineure est vraie en sens divisé et fausse en sens composé, d'où il y a erreur de composition.

Or, il faut savoir que quand l'attribut est uni au sujet conjointement, la conjonction unit les deux termes, et alors il est pris dans le sens d'une proposition, parce que les deux termes pris conjointement ne sont regardés que comme formant le même attribut, et étant attribués en même temps au sujet, il n'y aura plus qu'un sujet, le sujet et l'attribut ne font plus qu'un même sens. Mais quand les deux

---

sunt quinque : unde in hoc sensu procedit conclusio, unde est fallacia compositionis. Et potest sic formari paralogismus : Quæcumque sunt duo et tria, sunt duo ; sed quinque sunt duo et tria, ergo quinque sunt duo. Hæc similiter minor est duplex, quia in sensu composito est vera, et in sensu diviso est falsa, unde est fallacia divisionis. Simile est si in prædicato ponatur conjunctio distinctiva, sicut hic : Omne animal est rationale vel irrationale ; sed omne animal est rationale : ergo omne animal est irrationale. Non valet, quia prima est duplex, eo quod prædicatum potest attribui conjunctim subjecto, et sic est composita et vera. Est enim sensus, quod de quolibet animali est verum dicere quod est rationale vel irrationale ; vel potest attribui divisim, et sic est falsa. Est enim sensus quod altera istarum sit vera : Omne animal est rationale, vel omne animal est irrationale, cum tamen utraque sit falsa, unde est fallacia divisionis. Potest etiam sic formari paralogismus : Quicquid non est rationale vel irrationale, nec est rationale nec irrationale ; sed non omne animal est rationale vel irrationale : ergo animal est quod nec est rationale nec irrationale. Non sequitur, nam minor est in sensu diviso vera, in sensu composito falsa, unde est fallacia compositionis. Est autem sciendum quod quando prædicatum comparatur ad subjectum conjunctim, tunc conjunctio conjungit terminos, et sic accipitur in vi unius propositionis, quia duo termini conjunctim accepti sumuntur ut unum prædicatum, et cum simul attribuantur subjecto, subjectum erit etiam unum ; ex uno autem subjecto et uno prædicato fit una oratio.

Quando vero termini in prædicato positi copulato vel diviso divisim subjecto attri-

termes placés dans un attribut copulatif ou divisé, sont attribués au sujet, en sens divisé, ils sont regardés comme formant deux attributs et par conséquent comme unis à deux sujets correspondants; et alors ils forment comme deux sens au moyen d'une conjonction copulative ou divisoire.

La troisième erreur se commet quand un mot peut s'accorder à plusieurs autres mots de la même phrase. Il y a donc alors une phrase composée, quand le mot s'accorde avec celui avec lequel il semble appartenir, ou le mieux convenir; et divisée, quand il en est séparé, comme on va le voir par ce parologisme : ce qui peut porter un seul poids, peut en porter plusieurs; or, ce qui ne peut porter qu'un seul poids, ne peut en porter qu'un; donc ce qui ne peut porter qu'un seul poids, en peut porter plusieurs. Ce qui est évidemment faux, parce que la prémisse est double, parce qu'on peut faire accorder le mot *seul* avec *peut*, avec lequel il semble mieux aller, et alors elle est composée et fausse. Car elle signifie que celui qui ne peut porter qu'un seul poids peut en porter plusieurs, ou elle peut être séparée du verbe *peut* et se rapporter au verbe porter, et alors elle est divisée et vraie. Car on veut dire que celui qui ne peut porter qu'un poids, à présent, peut une autre fois en porter plusieurs, d'où vient qu'il y a erreur de composition. Et encore : celui qui vit, est toujours; or, cet âne vit, donc il est toujours. Cette conclusion est fausse. Parce que la prémisse est double, en ce sens que l'adverbe *toujours* peut être rapporté au verbe est, avec lequel il semble mieux s'accorder, et alors elle est composée et fausse, ou être séparé de lui et être uni avec le verbe *vit*, et alors elle est divisée et vraie, d'où vient l'erreur de composition. Et, au contraire, il y a erreur de division dans les paralogismes suivants : de quelque côté que vous regardiez cet homme blessé, il

---

buuntur, sic accipiuntur ut duo prædicata, et per consequens ut duo subjecta eis respondentia; et sic intelliguntur quasi duæ orationes per conjunctionem copulativam vel disjunctivam.

Tertius modus est, quando una dictio potest conjungi diversis dictionibus in locutione positis: erit autem tunc secundum hoc composita oratio, quando conjungitur cum dictione cui magis apparet, vel apta nata conjungi; diversa vero, quando ab ea disjungitur, sicut in hoc paralogismo patet: Quod potest unum solum ferre, plura potest ferre, sed quod solum unum potest ferre, non potest nisi unum ferre. Ergo quod non potest nisi unum solum ferre, potest plura ferre. Non valet, nam prima est duplex ex eo quod hæc dictio, solum, potest conjungi cum hac dictione, potest, cum quo magis videtur conjungi, et sic est composita et falsa. Est enim sensus, quod ille qui non potest portare nisi unum solum pondus, potest plura portare, vel potest dividi ab hoc verbo, potest, et conjungi cum hac dictione, ferre, et sic est divisa et vera. Est enim sensus, quod ille qui modo potest ferre unum solum pondus, potest quandoque plura ferre, unde est fallacia compositionis. Item: Quicumque vivit, semper est; iste asinus vivit: ergo semper est. Non sequitur, nam prima est duplex ex eo quod hoc adverbium, semper, potest componi cum verbo est, cum quo magis videtur componi, et sic est composita et falsa; vel dividi ab eo, et componi cum hoc verbo, vivit, et sic est divisa et vera: unde est fallacia compositionis, e contrario est fallacia divisionis, ut patet in his paralogismis : Quocumque vides hunc percussum, illo percussus est;

est blessé par là; or, vous le voyez avec vos yeux, donc il est blessé par vos yeux. Ceci est mal construit, parce que la mineure est double. En effet, cet ablatif, *par vos yeux*, peut se rapporter avec le verbe, *vous voyez*, avec lequel il paroît le mieux s'accorder, et de cette façon, la mineure est composée et vraie, ou être séparée de lui et s'accorder avec le participe frappé, alors la mineure est divisée et fausse, ce qui fait une erreur de division. Et encore : quiconque est né aujourd'hui a commencé à exister aujourd'hui; or, vous êtes né aujourd'hui, car il est certain que vous existez aujourd'hui; donc vous avez commencé aujourd'hui à exister. De même il y a un faux argument, parce que la mineure est double, puisque cet adverbe *aujourd'hui* peut se rapporter au verbe, *vous êtes*, et ainsi la mineure est composée et vraie, ou avec le verbe, *vous êtes*, et elle est divisée et fausse. Il faut observer que les temps indirects des verbes qui se forment de la première personne singulier du prétérit de l'indicatif et les adverbes, paroissent indiquer plutôt un verbe qu'un participe et un verbe actif plutôt qu'un verbe passif, qui est conforme dans son sujet. Car quand on dit: quiconque court, se meut; *se meut*, est le verbe actif, et court le verbe indirect contenu dans le sujet.

CHAPITRE VII.

De la tromperie de l'accent.

Il s'agit de la tromperie de l'accent. L'accent dont nous voulons parler ici, est la manière de prononcer un mot. Or, la tromperie de l'accent est l'erreur produite par les différentes signfications d'un mot, selon la prononciation de ce mot. Car de même que la tromperie de composition ou de division est la même phrase matériellement et différente par la forme; de même la tromperie de l'accent est le même

---

sed oculo vides hunc percussum, ergo oculo percussus est. Non valet, quia minor est duplex, eo quod iste ablativus, oculo, potest componi cum hoc verbo, vides, cum quo videtur magis componi, et sic est composita et vera; vel dividi ab eo, et componi cum hoc participio, percussum, et sic est divisa et falsa; unde est fallacia divisionis. Item : Quicumque est hodie natus, hodie primo incepit esse: sed tu es hodie natus, constat enim quod hodie es, et es natus : ergo hodie cœpisti esse. Non valet, quia minor est duplex, ex eo quod hoc adverbium, hodie, potest componi cum hoc verbo, es, et sic est composita et vera; vel cum hoc participio, natus, et sic est divisa et falsa. Et est notandum quod obliqui et adverbia magis videntur determinare verbum quam participium, et magis verbum principale quam secundarium, quod implicatur in subjecto. Cum enim dicitur : Quicumque currit, movetur, movetur est verbum principale, currit secundarium in subjecto implicatum.

CAPUT VII.

De fallacia accentus.

Sequitur de fallacia accentus. Accentus autem secundum quod hic sumitur, est modus pronuntiandi aliquam dictionem. Fallacia autem accentus est deceptio proveniens ex eo quod aliqua dictio diversimode pronuntiata diversa significat. Sicut enim fallacia secundum compositionem et divisionem est eadem oratio materialiter, diversificata secundum formam, ita hoc est

mot matériellement, diversifié par la manière dont on le prononce; et comme il y a, dans le premier cas, multiplicité potentielle de phrase, ainsi, dans le second, il y a multiplicité potentielle d'expression. La cause apparente de cette erreur est l'unité matérielle d'expression, et la cause de la non-existence est la différence de signification, ou de mot diversement prononcé.

Il y a quatre manières de produire cette erreur, parce qu'on peut diversifier de quatre façons le mode de prononciation d'un mot. D'abord, la variété des sons ou des accents, qui sont au nombre de trois, savoir : l'aigu, le grave et le circonflexe. L'accent ou le son aigu, est celui qui abaisse ou élève la syllabe, comme par exemple : la syllabe mitoyenne de Martinus. L'accent grave est celui qui abaisse ou précipite la syllabe, comme la mitoyenne du mot *Dominus* et la dernière de *Lucas*. Le circonflexe est celui qui élève d'abord la syllabe et l'abaisse ensuite, comme *Rô*. La première manière d'induire en erreur, en ce genre, consiste donc de ce qu'un mot peut être prononcé avec un accent grave ou un accent circonflexe. Avec l'accent aigu, comme, par exemple : il est juste que tous ceux qui méritent d'être pendus, *péndere*, souffrent le supplice de la strangulation; or, on doit *péndère* (considérer) les honnêtes gens, donc il est juste que les honnêtes gens soient étranglés. Cet argument pèche, parce que le mot *pendere* de la première prémisse, a un accent aigu et un grave dans la seconde, et que le verbe *pendere*, avec un accent aigu veut dire être condamné au dernier supplice. La seconde consiste à changer la prononciation d'après les différents temps, qui sont au nombre de deux, savoir : la prononciation longue d'une syllabe ou sa prononciation brève. Cette erreur, en effet, vient de ce qu'une syllabe d'un mot peut être faite longue ou brève dans la prononciation. Par exemple, dans ce paralo-

---

eadem dictio materialiter diversificata secundum diversum modum pronuntiandi; et ideo sicut ibi est potentialis multiplicitas orationis, ita est hic potentialis multiplicitas dictionis. Causa apparentiæ hujus fallaciæ est materialis unitas dictionis; causa non existentiæ est diversitas significationis sive dictionis diversimode pronuntiatæ.

Sunt autem quatuor modi hujus fallaciæ, secundum quod quatuor modis contingit diversificari modos pronuntiandi dictionem. Primo namque variatur per diversos sonos sive accentus qui sunt tres, scilicet accentus gravis, acutus et circumflexus. Accentus acutus sive sonus est qui acuit, sive elevat syllabam, sicut patet in media syllaba, cum dicitur Martinus, media syllaba acuitur, sive elevatur. Gravis autem accentus est qui deprimit syllabam et deponit, sicut patet in media syllaba hujus dictionis, Dominus, et ultima syllaba hujus dictionis, Lucas. Circumflexus vero accentus est, qui acuit syllabam, et postea deprimit, ut Rô. Primus ergo modus hujus fallaciæ est qui provenit ex eo quod aliqua dictio potest pronuntiari gravi accentu vel acuto, circumflexo. Acuto, ut patet in hoc paralogismo : Quodcumque justum est pendere, justum est pati pœnam; sed bonos viros justum est pendere : ergo bonos viros justum est pati pœnam. Non sequitur, quia in prima pendere sumebatur prout fertur acuto accentu; in secunda, ut fertur gravi, et sic idem est pendere quod donare pœnam. Secundo modo, variatur modus pronuntiandi accentus secundum diversa tempora quæ sunt duo, scilicet productio in syllaba longa, et correptio in syllaba brevi. Secundus quidem provenit ex eo quod aliqua syllaba alicujus dictionis potest cor-

gisme : tout peuplier, *pòpulus*, est un arbre; or, une nation est un *populus*, peuple, donc une nation est un arbre. Ce qui est faux, parce que ce mot *populus* a différentes significations, selon que sa première syllabe est faite longue, et alors il signifie un arbre, ou qu'elle est prononcée avec l'accent aigu et alors il veut dire *peuple*. La troisième varie selon la prononciation d'un mot avec un esprit doux ou rude. L'esprit rude s'exprime par l'*h* aspirée, et l'esprit doux, quand elle n'est pas aspirée. Elle vient donc de ce qu'on prononce une syllabe avec ou sans aspiration. Comme, par exemple : ce que l'on pèche, on le prend à l'hameçon ἅμω. Or, on aime le vin, donc on prend le vin au hameçon ἀμᾶ, *sceau*, ce qui est un paralogisme, parce que le mot *amatur* est prononcé d'abord avec un esprit rude, et dans la mineure, avec un esprit doux. Et encore celui-ci : l'autel ἄρα est dans l'église ; or, un toit à pourceaux est ἄρα une étable, donc il y a une étable à pourceaux dans l'église. Ce qui n'est pas une bonne conclusion, parce qu'on prononce le premier ἄρα, avec un esprit doux, et ensuite avec un esprit rude. La quatrième consiste à prendre ensemble plusieurs mots, par exemple : *tu es qui es*. Or, *quies*, est la même chose que repos, donc, vous êtes le repos. Ce qui est mal, parce que cette expression *qui es* forme d'abord un membre de phrase, et n'est plus ensuite qu'un seul mot. Et cet autre : tout ce que Dieu a fait par force, *invitè*, il l'a fait malgré lui; or il a donné des sarments à la vigne, *in vite*, donc il a fait les sarments malgré lui. Ce qui donne un sens faux à la phrase, parce que le mot *invitè*, ne fait qu'un mot dans une des prémisses et plusieurs dans l'autre. Il est donc évident de tout ce qui précède que l'accent dénominatif d'où dérive cette tromperie de langage est plus ordinaire que l'accent qui se divise en

---

ripi vel produci, ut patet in hoc paralogismo : Omnis populus est arbor; sed aliqua gens est populus : igitur aliqua gens est arbor. Non valet, quia hæc dictio, populus, aliud significat secundum quod prima syllaba ejus producitur, quia sic significat arborem quamdam, et aliud secundum quod corripitur, quia sic significat gentem. Tertio modo, variatur modus pronuntiandi dictionem secundum diversitatem spiritus, qui quidem diversificatur secundum asperum vel lene : asper quidem spiritus designatur per hanc figuram, H; lenis vero spiritus est, quando sine aspiratione syllaba profertur. Tertius modus hujus fallaciæ provenit ex eo quod syllaba potest leniter vel aspere proferri, ut patet in hoc paralogismo : Quicquid amatur, hamo capitur; sed vinum amatur : igitur vinum amatur, igitur vinum capitur. Non valet, quia primo, amatur, profertur aspere, postea leniter. Similiter hic : Omnis ara est in templo; stabulum porcorum est ara : igitur stabulum porcorum est in templo. Non sequitur, quia hoc nomen, ara, primo profertur leniter, postea aspere. Quartus modus provenit ex eo quod aliquid potest proferri una dictio vel plures, ut hic : Tu es qui es; sed quies idem est quod requies : ergo tu es requies. Non sequitur, quia hæc dictio, qui es, primo sumitur ut oratio, postea dictio una. Similiter hic : Quicquid Deus fecit invite, fecit invitus; sed racemos fecit in vite : igitur racemos fecit invitus. Non sequitur, quia primo hæc dictio, invite, sumitur ut una dictio, postea ut plures. Patet ergo ex prædictis, quod accentus denominatus secundum quod ab eo denominatur hæc fallacia, communior est quam accentus qui dividi-

accent aigu, grave ou circonflexe, parce qu'il renferme avec lui les autres trois ensemble, ainsi que nous l'avons dit.

CHAPITRE VIII.

De l'erreur produite par la ressemblance des mots.

Nous allons parler maintenant de l'erreur produite par la forme des mots. Prise en notre sens, elle n'est autre chose que la ressemblance d'un mot avec un autre, comme on dit qu'une chose est faite à l'image d'une autre, parce qu'elle lui ressemble. En sorte que la tromperie de la forme du mot est une erreur produite par un mot semblable à un autre, qui paroît avoir la même signification et qui, néanmoins, a un sens différent; par exemple : homme, paroît désigner quelque chose de particulier, à cause de la ressemblance qu'a cette expression avec les mots qui désignent des substances particulières; et cette tromperie n'implique pas plusieurs choses vraies, mais seulement apparentes; parce qu'un mot ne signifie pas plusieurs choses, en réalité, mais renferme un seul sens, et semble en indiquer un autre. La cause de cette erreur est la ressemblance d'un mot avec un autre; et la cause de le non-existence est la diversité de ses significations.

Or, il y a trois espèces d'erreurs de ce genre. La première a lieu quand un mot masculin est pris au féminin ou au neutre; ou en sens inverse, comme dans ce paralogisme : Toute substance de couleur blanche, est blanche : or, le pape est de couleur blanche, donc il est *blanche*. Ce syllogisme est faux : parce que le mot pape étant un nom d'homme, ne signifie pas une femme, quoiqu'il en ait l'air, à cause de sa ressemblance avec les noms féminins; en sorte qu'il ne peut être pris au genre féminin. Ou encore : Toute substance colorée

---

tur per gravem, et acutum et circumflexum, quia comprehendit sub se et hunc accentum et alios tres, ut dictum est.

CAPUT VIII.

De fallacia figuræ dictionis.

Sequitur de fallacia figuræ dictionis. Figura dictionis, prout sumitur, est similitudo unius dictionis ad alteram, sicut aliquid dicitur ad figuram alterius factum quod ei assimilatur : unde fallacia figuræ dictionis est deceptio proveniens ex eo quod aliqua dictio similis alteri dictioni videtur habere eumdem modum significandi, cum tamen non habeat, ut hæc dictio, homo, videtur significare hoc aliquid propter similitudinem quam habet cum nominibus significantibus substantias particulares; et sic in hac fallacia non est multiplex verum, sed phantasticum, quia una dictio non significat plura secundum veritatem rei, sed habet unum modum significandi, et videtur habere alium. Causa apparentiæ est similitudo unius dictionis cum alia dictione; causa vero non existentiæ est diversus modus significandi.

Sunt autem tres modi hujus fallaciæ. Primus modus provenit ex eo quod dictio quæ significat masculinum, sumitur ac si significaret fœmininum vel neutrum, aut e converso, ut patet in hoc paralogismo : Quæcumque substantia coloratur albedine, est alba; papa coloratur albedine : igitur papa est alba. Non sequitur, quia cum papa sit nomen viri, non significat fœminam, licet videatur propter similitudinem quam habet cum nominibus fœmininis; unde non debet sumi sub distributo fœminino.

de blanc, est blanche ; or un homme est une substance colorée de blanc, donc un homme est blanche. Cette conclusion est mauvaise, parce que le masculin est changé en féminin.

La seconde espèce vient de ce qu'un mot qui a un certain sens peut paroître en signifier un autre. Par exemple : Tout ce que vous avez vu hier, vous le voyez aujourd'hui : or, hier, vous avez vu blanc, donc vous voyez blanc aujourd'hui. Ceci est faux parce que l'expression *la chose* est changée *en laquelle*. Ou bien : Tout ce que vous avez acheté, vous l'avez mangé ; or, vous avez acheté de la viande crue, donc vous avez mangé de la viande crue. Cet argument est mal déduit, parce que le mot, tout ce que (quantité) est changé en la chose que, ou laquelle. Ou cet autre : Tous les doigts que vous aviez autrefois, vous les avez maintenant; or, vous aviez les doigts petits, donc vous les avez maintenant; lequel est faux, parce que le mot tous, quantité particulière, est changé en tous, quantité générale. Il faut observer que le changement de mots, quant à la chose qu'ils signifient, ne constitue pas l'erreur de forme d'expression, mais quant à celle qu'on veut leur faire signifier. En effet, la blancheur exprime une qualité, mais elle la signifie par mode de substance, parce qu'elle ne veut pas dire qu'elle soit inhérente à l'objet. Le mot blanc, l'exprime par mode de qualité, parce qu'il la donne comme inhérente à l'objet. cela arrive encore quand une chose en général est prise en particulier; alors il n'y a pas tromperie par forme d'expression. Ce que vous avez vu hier, vous le voyez aujourd'hui; or, hier vous avez vu une blancheur, donc vous voyez aujourd'hui une blancheur. Mais il y aura erreur de forme d'expression, si on procède ainsi : vous avez vu blanc, hier, donc vous voyez blanc, aujourd'hui.

La troisième espèce provient de ce qu'un mot qui signifie une chose

---

Vel sic : Omnis substantia colorata albedine, est alba; sed vir est substantia colorata albedine : igitur vir est alba. Non sequitur, quia masculinum mutatur in fœmininum.

Secundus modus provenit ex eo quod aliqua dictio quæ significat per modum unius prædicamenti, potest videri significari per modum alterius, sicut hic : Quicquid heri vidisti hodie vides. Album heri vidisti : ergo album hodie vides. Non valet, quia mutatur quid in quale; vel : Quantumcumque emisti, comedisti ; sed carnes crudas emisti : ergo carnes crudas comedisti. Non sequitur, quia mutatur quantum in quale; vel sic : Quotcumque digitos olim habuisti, modo habes; sed olim habuisti parvos : ergo modo habes parvos. Non sequitur, quia mutatur quantum quantitatis discretæ in quantum quantitatis continuæ. Et est notandum quod non facit fallaciam figuræ dictionis mutatio prædicamentorum quantum ad rem significatam, sed quantum ad modum significandum. Albedo enim significat qualitatem, sed significat eam per modum substantiæ, quia non significat eam ut inhærentem. Album autem significat eam per modum qualitatis, quia significat eam ut inhærentem. Et contingit hoc, quando quale quid mutatur in hoc aliquid, unde hic non est fallacia figuræ dictionis : Quicquid heri vidisti, hodie vides; albedinem heri vidisti : igitur albedinem hodie vides. Erit autem fallacia figuræ dictionis, si procedatur sic : Album heri vidisti, ergo album hodie vides.

Tertius modus provenit ex eo quod aliqua dictio quæ significat quale quod, signi-

en général, paroît exprimer un objet en particulier. On dit qu'un mot signifie une chose, en général, quand il exprime la nature en général du genre, ou de l'espèce, en tant qu'appliqué à cette troisième manière de tromperie; et ce quelque chose exprime une substance particulière. Mais si *quelque chose* est pris en tant qu'appartenant au genre de la qualité, comme changer *quelque chose*, en ce *quelque chose*, c'est le rapporter au second mode d'erreur : comme, par exemple : le blanc court; or Sortès est blanc, donc Sortès court; et alors on forme ce paralogisme : Sortès est autre chose qu'un homme : or, il est homme, donc il est autre autre chose que lui-même. Cet argument est faux, parce qu'on procède d'un homme à Sortès; et de cette manière on change une chose en général, en un objet particulier. A cet ordre, appartient également toute erreur produite par le changement de position des termes, comme quand on dit : l'homme est une espèce; or Sortès est homme, donc Sortès est une espèce. On conclut ici du particulier au général, ce qui change quelque chose, *quale quid*, en ce quelque chose, *in hoc aliquid*.

CHAPITRE IX.

De la tromperie en dehors de l'expression.

Les erreurs en dehors de l'expression diffèrent de celles produites par les mots, comme nous l'avons dit plus haut, en ce que le principe motif ou la cause apparente tient au mot, et dans celles en dehors de l'expression elle vient de leur objet. Car de même que dans l'erreur produite par les mots, la tromperie vient de ce qu'une expression qui a plusieurs sens, est prise comme n'en n'ayant qu'un, de même celle en dehors de l'expression tient à ce que plusieurs objets qui se conviennent ou qui sont différents, sont pris comme faisant plusieurs objets

---

ficare videtur hoc aliquid, et dicitur significare quale, quod significat naturam communem generis vel speciei, secundum quod pertinet ad tertium modum; hoc aliquid vero significat substantiam particularem. Si autem sumatur quale quid secundum quod pertinet ad genus qualitatis, sicut mutare quale quid in hoc aliquid pertinet ad secundum modum, ut : Album currit; Sortes est albus, ergo Sortes currit; et formatur sic paralogismus : Sortes est alter ab homine; et ipse est homo : igitur est alter a seipso. Non sequitur, quia proceditur ab homine ad Sortem, et sic mutatur quale quid in hoc aliquid; et ad hunc modum reducitur omnis deceptio proveniens ex mutatata suppositione terminorum, unde cum dicitur : Homo est species; Sortes est homo : igitur Sortes est species, hic proceditur a simplici suppositione ad discretam, quæ mutat quale quid in hoc aliquid.

CAPUT IX.

De fallacia extra dictionem.

Sequitur de fallaciis extra dictionem, quæ in hoc differunt a fallaciis in dictione, ut supra dictum est, quia in fallaciis in dictione principium motivum, sive causa apparentiæ est ex parte vocis, in fallaciis autem extra dictionem est ex parte rei. Sicut enim in fallaciis in dictione deceptio provenit ex eo quod aliquæ res aliquo modo convenientes vel differentes accipiuntur ut eædem simpliciter vel diversæ. Sunt autem fallaciæ extra dictionem septem, quarum

ou ne faisant que le même. Il y en a sept de cette espèce : la première est l'erreur d'accident; la seconde, celle *secundùm quid et simpliciter;* la troisième, le sophisme, la quatrième, la pétition de principe; la cinquième, la fausse conclusion; la sixième, le non-cause comme cause; la septième, plusieurs propositions comme n'en faisant qu'une. Ces erreurs proviennent de ce qu'elles sont appliquées à certaines conditions générales des êtres. Car l'être en lui-même diffère de l'être par accident; d'où vient l'erreur d'accident. De même, l'erreur *secundùm quid et simpliciter*, découle de ce qu'on raisonne du parfait ainsi que de l'imparfait. Celle de l'ignorance du sophisme, de l'opposition et de la non-opposition. L'erreur de pétition de principe, de l'accord et de la différence. La fausseté de conclusion, de l'antériorité et de la postériorité. De la cause à l'effet, celle de non-cause comme cause, celle de pluralité de propositions de l'unité et de la pluralité.

CHAPITRE X.

De l'erreur de l'accident.

Nous avons à traiter d'abord de l'erreur d'accident. Il faut savoir que l'accident, entendu dans notre sens, se différencie par lui-même. On dit qu'une chose est dans une autre, quand elle y est en raison de son essence et qu'elle sert à définir. Hors de cette condition elle n'y est que par accident. Elle peut y être en soi ou par accident de trois manières différentes. Car il y a des choses qui sont absolument les mêmes en raison de la substance, par exemple, les vêtements et l'habit, et elle est dans celles-ci, en soi et nullement par accident. Il y en a d'autres, dont une chose diffère essentiellement de l'autre, telles que, le blanc et

---

prima est secundum accidens, secunda secundum quid et simpliciter, tertia secundum ignorantiam elenchi, quarta secundum petitionem principii, quinta secundum consequens, sexta secundum non causam ut causam, septima secundum plures interrogationes ut unam. Accipiuntur autem hæ fallaciæ secundum quasdam generales entium conditiones. Nam ens aliud est per se, et aliud per accidens, et secundum hoc accipitur fallacia accidentis. Item, secundum perfectum et imperfectum accipitur fallacia secundum quid et simpliciter. Secundum autem oppositum et non oppositum est fallacia secundum ignorantiam elenchi. Secundum vero idem et diversum est fallacia petitionis principii. Secundum vero prius et posterius est fallacia consequentis. Secundum causam et causatum est fallacia secundum non causam ut causam. Secundum autem unum et multa est fallacia secundum plures interrogationes ut unum.

CAPUT X.

De fallacia accidentis.

Dicendum est ergo primo de fallacia accidentis. Ubi sciendum, quod accidens hic accipitur prout distinguitur contra per se. Per se autem dicitur in esse aliquid alicui, quod inest ei secundum rationem propriæ diffinitionis; præter hoc autem quidquid inest alicui, dicitur inesse per accidens, unde ad hoc quid est inesse per se aut per accidens, tripliciter aliquod potest se habere. Quædam enim sunt, quæ omni modo sunt eadem secundum substantiæ rationem, ut vestis et indumentum, et in his est solum per se et nullo modo per accidens. Quædam sunt, quornm unum est omnino extraneum a ratione alterius, ut album et homo, et in istis est solummodo per accidens, et nullo modo per se. Quædam vero

l'homme, et elle y est seulement par accident et non en soi. Au contraire, on en voit d'autres, dont l'une appartient en quelque façon à la raison de l'autre, quoique différentes en définition, par exemple, le haut et le bas. Car le haut se trouve dans la condition du bas, quoique leur signification soit différente, comme, par exemple, l'homme et l'animal, la signification de l'inférieur entraînant celle du supérieur. Il en est de du même propre et de l'espèce, car le propre contient l'espèce, quoique le propre et l'espèce aient un sens différent, et dans ces sortes de choses, elle y est d'une certaine manière en soi, et d'une autre par accident, en tant qu'elles y sont en rapport d'un certain côté, et qu'elles diffèrent d'un autre. Dans le premier sens, tout ce qui est vrai d'une chose est nécessairement vrai de l'autre, parce qu'elles sont absolument les mêmes, quant à la substance, et ne diffèrent que dans les termes; en sorte qu'il ne peut pas y avoir erreur d'accident. Mais dans tous les autres cas, ce qui est vrai de l'un est nécessairement vrai de l'autre. Et si l'on conclut de ce qu'une chose est vraie de l'une, elle l'est aussi de l'autre, on commet une erreur d'accident. Il arrive cependant quelquefois, que l'on peut conclure de ce qu'une chose est vraie dans un cas, elle l'est également dans l'autre, c'est-à-dire quand on attribue une chose à un objet en tant qu'il ne fait qu'un avec un autre; car alors tout ce qui est dans l'un est aussi dans l'autre. Mais si on l'attribue à un objet en tant que séparé de l'autre, il ne sera pas dans cet autre; que s'il n'en est pas séparé, il lui appartiendra également. Par exemple, si on attribue la couleur blanche à un animal en tant qu'elle est la même que dans un homme, elle conviendra nécessairement à l'homme. Mais si, au contraire, on l'attribue à l'animal en tant que distinct de l'homme, il ne s'ensuit pas qu'elle convienne à l'homme, et si on conclut en ce sens, il y aura erreur d'accident.

---

sunt, quorum unum ad alterius rationem aliquo modo pertinet, licet non sint omnino eadem secundum diffinitionem, sicut se habet superius et inferius; nam superius ponitur in diffinitione inferioris, tamen non est omnino eadem diffinitio inferioris et superioris, ut animalis et hominis, cum diffinitio inferioris addat super diffinitionem superioris, et simile est de proprio et de specie; nam species ponitur in diffinitione proprii, non tamen species et proprium sunt omnino idem in diffinitione, et in his est quodammodo per se et quodammodo per accidens, in quantum partim secundum diffinitionem conveniunt et partim differunt. In his ergo quæ primo modo se habent, necesse est quod quicquid verum de uno sit, sit etiam verum de alio, eo quod talia sunt penitus eadem secundum rem, et differunt secundum nomen solum, verumtamen in his non contingit esse fallaciam accidentis; sed in omnibus aliis non est necessarium quod quidquid est verum de uno, sit etiam verum de altero. Et ideo si ex hoc quod aliquid est de uno verum, concludatur esse verum de altero, est fallacia accidentis. Contingit autem quandoque, ut quod est verum de uno, concludatur esse verum de altero, scilicet quando aliquid attribuitur uni secundum quod est idem alteri; tunc enim quod inest uni, et alteri inerit. Si verò attribuitur uni secundum quod est ab altero divisum, non inerit alteri; si autem ut non diversum ab altero, erit et alterius, sicut si album attribuatur animali in quantum est idem homini, oportet quod conveniat homini. Si autem animali ut est divisum ab homine, non oportet quod conveniat homini, et si concludatur inesse, erit

Comme, par exemple, si on disoit : l'animal est un quadrupède ; or l'homme est un animal, donc l'homme est un quadrupède. Car on ne dit pas d'un animal qu'il est un quadrupède, dans le sens qu'on dit de l'homme qu'il est un animal, mais en tant qu'il est différent de l'animal ; d'où l'on voit évidemment que la mineure de ce syllogisme est prise en divers sens. En effet, dans le premier, elle étoit prise en ce sens que l'animal est distinct de l'homme, et dans le second qu'il est la même chose que lui ; aussi quand il y a erreur d'accident, on prend toujours la mineure en plusieurs sens. Or, je dis que la mineure est prise en plusieurs sens, quand elle convient à l'un des extrêmes et qu'elle diffère de l'autre. L'erreur d'accident est celle qui provient de ce qu'on assimile une chose à chacune de celles qui quelquefois n'en font qu'une par accident. Ce qui nous fait voir que dans l'erreur d'accident, il y a toujours trois termes, comme dans le syllogisme, desquels deux se conviennent par accident et qui font comme une mineure et l'extrême mineure, et le troisième terme qui est affirmé comme inhérent aux deux autres, est la majeure extrême. La cause apparente de cette erreur est une espèce d'unité et d'identité des objets qui sont unis par accident, d'une certaine manière, et la cause de la non-existence est leur diversité. Car le Philosophe a dit dans son premier livre du traité des Sophismes : on ne commet l'erreur d'accident, que parce qu'on n'est pas capable de distinguer ce qui ne fait qu'un de ce qui est distinct, et l'unité de ce qui est multiple.

Cette erreur se commet de trois manières. Premièrement, quand on procède de l'accident au sujet, ou du sujet à l'accident, comme par exemple, je connois Coriscus ; Coriscus vient, donc je connois celui qui vient. Ce qui est mal déduit, parce que celui qui vient et Coriscus ne sont la même chose que par accident, et non en soi. D'où

---

fallacia accidentis, sicut si dicatur : Animal est quadrupes, homo est animal, igitur homo est quadrupes. Quadrupes enim non prædicatur de animali, ut animal est homo, sed secundum quod est ab homine diversum ; unde patet quod in prædicto argumento medium diversimode accipitur. Nam primo accipiebatur secundum quod erat diversum ab homine, sed in secundo secundum quod est idem homini, et ideo quando est fallacia accidentis, semper est diversa acceptio medii. Dico autem diversam acceptionem medii esse, quando medium secundum quod convenit cum una extremitatum, est diversum ab alia. Fallacia accidentis est deceptio proveniens ex eo quod aliquid significatur simile utrique eorum quæ sunt aliqualiter per accidens unum. Ex quo patet quod in fallacia accidentis semper inveniuntur tres termini, sicut in syllogismo, quorum duo per accidens aliquo modo conjunguntur, qui quidem se habent sicut medium et minor extremitas ; tertium vero quod assignantur utrique inesse, est major extremitas. Causa vero apparentiæ in hac fallacia est unitas quædam, et identitas eorum quæ per accidens quodammodo conjunguntur ; causa vero non existentiæ est diversitas eorumdem. Nam sicut dicit Philosophus in I. Elench., fallacia accidentis fit ex eo quod aliquis non potest judicare idem et diversum, unum et multa.

Sunt autem tres modi hujus fallaciæ. Primus modus provenit ex eo quod proceditur ab accidente ad subjectum, vel e converso, sicut hic : Cognosco Coriscum ; Coriscus est veniens, igitur cognosco venientem. Non sequitur, quia veniens, et Coriscus sunt unum per accidens, et non

il ne s'ensuit pas que ce qui est vrai de l'un, le soit également de l'autre. Ce qui fait l'erreur, c'est qu'une chose est vraie de l'un, en tant qu'il est distinct de l'autre, comme dans cette phrase : je connois Coriscus, car Coriscus n'est pas le sujet de la connoissance, en tant qu'il est le même homme que celui qui vient ; d'où l'on voit clairement que le moyen terme est différent, ce qu'occasionne l'erreur d'accident. Et encore : ce chien est le vôtre ; or, il est père, donc il est votre père. En effet, chien et père ne font qu'un par accident ; d'où il ne suit pas que ce qui est vrai de l'un le soit aussi de l'autre. Car de ce que ce chien est père, il ne s'ensuit pas qu'il soit le vôtre.

La seconde manière consiste à conclure du supérieur à l'inférieur, et *vice versa*, comme, par exemple : l'homme et l'animal sont animaux ; or, l'animal est un genre, donc l'homme est un genre. Ce qui est faux, parce que le supérieur et l'inférieur ne font qu'un par accident, d'une certaine façon, quoique d'une autre ils soient un en soi. En sorte que ce que nous venons de dire prouve évidemment que si une chose est vraie de l'un des termes en tant qu'il n'est qu'un avec l'autre, elle sera nécessairement vraie de ce dernier. C'est en ce sens que l'on conclut du genre à l'espèce, ou du supérieur à l'inférieur. Mais ce qui est vrai de l'un des termes, en tant qu'il diffère de l'autre, ne peut être vrai de l'autre, car le moyen terme est changé et il y a erreur d'accident, comme dans cette proposition. Car le genre n'est attribué à l'animal, en tant qu'il est la même chose que l'homme, mais en tant qu'il en diffère, comme le supérieur de l'inférieur. En voici encore un autre exemple : le triangle est une figure ; or, le propre du triangle est d'avoir trois angles, donc le propre de la figure est d'avoir trois angles. Ce qui est faux, parce que le triangle et la figure ne sont pas la même chose en tous sens ; ce qui fait que ce qui

---

per se. Unde non sequitur quod quicquid est verum de uno, sit verum de alio. Hoc enim fallit, quando aliquid est verum de uno secundum quod est diversum ab altero, sicut hic, cognosco Coriscum. Coriscus enim non subjacet cognitioni, secundum quod est idem venienti : unde patet quod est diversificatio medii, et sic est fallacia accidentis. Similiter hic : Iste canis est tuus, et est pater ; igitur est tuus pater. Canis enim et pater sunt unum per accidens : unde non sequitur, quod quicquid est verum de uno sit verum de alio, secundum enim quod canis est pater, non convenit ei esse tuum.

Secundus modus est, quando illud quod convenit superiori, concluditur in inferiori, vel e converso sicut hic : Homo et animal est animal, et animal est genus, igitur homo est genus. Non sequitur, superius enim et inferius aliquo modo sunt unum per accidens, licet alio modo sint unum per se ; unde ex dictis patet, quod si idem verificatur de uno eorum secundum quod idem est alteri necesse est de altero verificari, et secundum hoc sumuntur argumenta dialectica a genere et specie, sive a superiori ad inferiora ; quod autem verificatur de uno eorum secundum quod differt ab altero, non oportet de altero verificari, tunc autem est variatio medii, et fallacia accidentis, sicut est in proposito. Nam esse genus non prædicatur de animali, secundum quod est idem homini, sed secundum quod ab eo differt, sicut superius ab inferiori. Similiter est hic : Triangulus est figura ; sed proprietas trianguli est habere tres angulos, igitur est proprietas figuræ. Non sequitur, quia triangulus et figura non sunt omnibus modis idem, un-

est vrai de l'un ne l'est pas nécessairement de l'autre. Et encore : Sortès est autre chose qu'un homme; or, il est homme, donc il est autre chose que lui-même.

La troisième se commet en raisonnant de l'espèce au particulier, et *vice versa*, par exemple : l'homme rit; or, l'action de rire est particulière, donc l'homme est propre ou espèce. Ce qui est faux, parce que l'action de rire et l'homme ne sont pas absolument la même chose, selon la signification, et c'est pour cela que l'un est étranger à l'autre et ne lui appartient que par accident, d'où il ne résulte point que ce qui est vrai de l'un le soit nécessairement de l'autre. Il faut savoir aussi que c'est justement que l'on fait voir deux erreurs dans les paralogismes précédents, c'est-à-dire celle de la forme des mots et celle de l'accident, parce qu'en tant que provenant de la ressemblance des mots, il y a erreur de forme d'expression; en tant qu'elle est causée par la ressemblance des objets, il y a erreur d'accident. Il faut encore savoir que de même que le paralogisme d'accident se compose de propositions catégoriques, il se forme encore de propositions hypothétiques; parce que la mineure est prise diversement et différente de l'autre, selon qu'elle est comparée à l'un des extrêmes. Par exemple : s'il n'y a pas de temps, il n'y a pas de jour, en raisonnant du tout à la partie; et s'il n'y a pas de jour, il y a la nuit; mais s'il y a une nuit il y a un temps. Donc s'il n'y a pas de temps, il y a un temps. Il est donc évident que cette mineure, *il n'y a pas de jour*, est différente de celle-ci, *il y a la nuit*, d'après laquelle on tire cette conclusion, qu'il n'y a pas de temps. En effet, de ce qu'il n'y a pas de jour, il ne s'ensuit pas qu'il y ait une nuit, à moins de supposer un temps, d'après quoi néanmoins on tire cette conclusion, qu'il n'y a point de temps,

---

de non oportet quod verificatur de uno, de altero verificari. Similiter est hic : Sortes est alius ab homine; ipse autem est homo, igitur est alius a se.

Tertius modus provenit, quando proceditur a specie ad proprium vel e converso, sicut hic : Homo est risibilis, sed risibile est proprium, igitur homo est proprium, vel homo est species. Non sequitur, quia risibile et homo non sunt omnino idem secundum diffinitionem, et ideo aliquo modo unum se habet ad alterum per accidens et extraneum, et propter hoc non est necesse quod quicquid verificatur de uno, verificetur de altero. Et est sciendum, quod non est inconveniens si in aliquibus prædictorum paralogismorum, sint assignatæ duæ fallaciæ, scilicet figuræ dictionis et accidentis; quia secundum quod provenit deceptio ex similitudine dictionis, est fallacia figuræ dictionis; secundum vero quod provenit ex convenientia rerum, fallacia accidentis est. Homo enim et Sortes quantum ad rem conveniunt, et quantum ad nomen similitudinem habent. Sciendum est etiam, quod sicut fit paralogismus accidentis ex propositionibus categoricis, ita ex hypotheticis, ex eo quod medium diversimode sumitur, prout scilicet comparatur ad unam extremitatem, est diversum ab alia, sicut hic : Si nullum tempus est, dies non est, per locum a toto in quantitate; etsi dies non est, nox est, per locum ab oppositis; ergo si nullum tempus est, nox est; sed si nox est, aliquod tempus est; igitur si nullum tempus est, aliquod tempus est. Patet ergo quod illud medium, quod est, diem non esse, est diversum ab eo quod est, noctem esse, secundum quod sequitur ad hoc quod est nullum tempus esse. Ex hoc enim est quod diem non esse non sequitur noctem esse, nisi supposito tempore, se-

après l'avoir supposé; comme de ce qu'une personne ne voit pas, on conclut qu'elle est aveugle, en la supposant un être créé avec la faculté de voir.

CHAPITRE XI.

De l'erreur simple et secundum quid.

Nous allons traiter de l'erreur simple et de l'erreur *secundum quid*. L'erreur simple, dont il s'agit ici, est celle qui est exprimée simplement, sans aucune addition, comme Sortès est blanc ou Sortès court. L'erreur *secundum quid*, est celle qui est exprimée avec une autre idée; par exemple: cet homme court bien; ou Sortès est blanc aux dents. L'addition de l'idée se fait de deux manières, quant à son objet. En effet, il arrive quelquefois qu'elle ne retranche rien de la raison de l'objet auquel elle s'applique; et dans ce cas, on peut raisonner de l'idée *secundum quid* à l'idée simple. Par exemple : cêt homme court rapidement, donc il court. Car la vélocité ne diminue rien de la raison de la course, et on conclut ici du fait à la manière dont il s'accomplit. D'autres fois l'addition diminue quelque chose de la raison de son objet; comme lorsqu'on dit: un Ethiopien est blanc aux dents. Car ces mots, aux dents, retranchent quelque chose de la raison de ce que l'on appelle blanc. Car on ne peut le dire blanc qu'autant qu'il l'est tout entier, ou par rapport à plusieurs parties du corps et aux principales. Aussi, si de cette proposition : l'Ethiopien est blanc aux dents, donc il est blanc, on fait un sophisme, ou une erreur, *secundum quid et simpliciter*, qui est une erreur produite, parce que, ce qui avoit été affirmé *secundum quid*, est pris comme si on l'avoit avancé *simpliciter*, la cause apparente de cette erreur est le rapport de ce qui est *secundum quid*,

---

cundum quod sequitur ad hoc quod est nullum tempus esse, supposito tempore, sicut ex hoc quod est videntem non esse, sequitur cæcum esse supposito animali quod est natum videre.

CAPUT IX.

De fallacia secundum quid et simpliciter.

Sequitur de fallacia secundum quid et simpliciter. Simpliciter autem hic dicitur, quod nullo modo addito dicitur, ut cum dicitur : Sortes est albus vel Sortes currit. Secundum quid autem dicitur, quod cum aliquo addito dicitur, ut iste currit bene, vel Sortes est albus secundum dentem. Hoc autem quod additur dupliciter se habet ad id cui additur. Nam quandoque non diminuit de ratione ejus cui additur, et tunc potest procedi ab eo quod est secundum quid ad hoc quod est simpliciter, ut cum dicitur : Iste currit velociter, igitur currit. Velocitas enim nihil diminuit de ratione cursus, et est in prædicto argumento locus a parte in modo. Quandoque vero id quod additur, diminuit aliquid de ratione ejus cui additur, ut cum dicitur : Æthiops est albus secundum dentem. Nam, hæc determinatio, dentem, diminuit aliquid de ratione ejus quod dicitur albus. Non enim potest dici albus, nisi qui totus est albus, vel secundum plures et principaliores partes, et ideo si concludatur : Æthiops est albus dentem, ergo est albus, est locus sophisticus vel fallacia secundum quid et simpliciter, est deceptio proveniens ex eo quod dictum secundum quid accipitur ac si esset dictum simpliciter. Causa apparentiæ in hac fallacia est convenientia ejus

avec ce qui est simplement, et la cause de la non-existence est leur diversité.

Il y a cinq manières de commettre cette espèce d'erreur. La première a lieu lorsque l'addition déterminée se trouve en opposition avec son objet, comme dans ce raisonnement ? César est un homme mort, donc il est un homme. Ce qui est faux, parce que être un homme mort renferme une opposition à être homme, car il est de la raison de l'homme d'être vivant, étant un animal, et que l'animal est une substance animée et sensitive. Ce qui prouve que l'addition du mot mort supprime la raison ou l'idée d'homme. Et encore : cet homme est un bon voleur, donc il est bon. Ce qui est mal raisonner, parce que l'idée de bon est opposée au vol. Et celui-ci : le menteur dit vrai en disant qu'il ment, donc il dit vrai. Ce qui est un paralogisme, car dire vrai est opposé à mentir, et *vice versa*.

La seconde manière a lieu parce que l'addition déterminée appartient à un acte de l'âme. Car il y a des actes qui peuvent être dans la réalité et en dehors de la réalité. Par exemple : La chimère est un animal fantastique, donc la chimère est un animal. Ce qui est faux, parce que le mot fantastique ajouté à animal, diminue la raison de l'animal. Et cet autre sophisme : César est dans la mémoire des hommes, donc César est. Puis encore : Vous avez le bonheur en désir, donc vous avez le bonheur.

La troisième se fait quand l'ajouté déterminé signifie une chose en puissance. Ainsi : un œuf est un animal en puissance, donc il est un animal. Fausse conclusion, parce que l'être en puissance ôte la raison de l'être simple.

La quatrième, quand il ne s'applique qu'à une partie seulement, comme par exemple : l'Ethiopien est blanc aux dents, donc il est blanc.

---

quod est secundum quid ad id quod est simpliciter : causa vero non existentiæ est diversitas eorumdem.

Sunt autem quinque modi hujus fallaciæ. Et primus modus est, quando determinatio addita habet oppositionem ad illud cui additur, ut in hoc argumento : Cæsar est homo mortuus, ergo est homo. Non sequitur ; nam esse hominem mortuum habet oppositionem ad hominem, eo quod vivum est de ratione hominis, cum homo sit animal, et animal est substantia animata sensitiva, et sic patet quod hæc determinatio, mortuus, tollit hominis rationem. Similiter : Iste est bonus latro, igitur est bonus ; nam bonum per se suppositum oppositionem habet ad latrocinium. Similiter hic : Mendax dicit verum dicendo se dicere falsum, ergo dicit verum. Non sequitur ; nam dicere verum opponitur ei quod est dicere falsum, et e converso.

Secundus modus provenit ex eo quod aliqua determinatio addita pertinet ad animæ actum. Nam aliqui actus possunt esse circa existentiam et circa non existentiam, sicut hic : Chymera est animal opinabile, igitur Chymera est animal. Non sequitur ; nam opinabile additum animali diminuit de ejus ratione. Similiter hic : Cæsar est in memoria hominum, igitur Cæsar est. Similiter hic : Tu habes felicitatem in tua voluntate, igitur habes felicitatem.

Tertius modus est, quando determinatio addita significat aliquid in potentia esse, sicut hic : Ovum potentialiter est animal ; ergo est animal. Non sequitur ; nam esse in potentia diminuit de ratione ejus quod esse simpliciter.

Quartus modus est, quando determinatio addita significat partem, sicut hic : Æthiops

Ce qui n'est pas concluant, car l'être dans une partie diminue la raison de l'être simple. Il faut cependant faire observer que si la partie est propre à désigner le tout, il n'y a pas d'erreur, comme dans cet exemple : Cet homme a les cheveux frisés, donc il est frisé. Cette conclusion est juste, parce qu'étant dit frisé quant aux cheveux, cette manière d'être s'applique aux autres parties de temps, de lieu et à tous les autres entiers. Mais si on ajoute au tout de lieu, au moyen d'une partie de lieu, laquelle n'est pas faite pour faire connoître le tout, il y a erreur dans les conséquences, comme dans celle-ci : cette diète est bonne pour les parties malades, donc elle est bonne. Cette conséquence est fausse en effet, parce que dès qu'on dit les parties malades, on désigne une portion du lieu. Il en est de même pour le tout et la partie de temps. Par exemple : le vin est mauvais pour les personnes malades, donc le vin est mauvais. Et ainsi dans tous les cas semblables.

La cinquième a lieu quand elle réduit le terme de la proposition à laquelle il est ajouté. Ainsi dans cet argument : l'homme sage veut abandonner ce qui est mal: donc il veut le mal. Cette conséquence est fausse, parce que laisser ce qui est mal, ne signifie pas simplement mal, mais seulement *secundùm quid*. Et encore : le voleur veut prendre le bien, donc il veut le bien. Toujours la même raison, pour tous les cas de ce genre. Ce que nous avons dit, prouve donc que cette erreur provient de ce qu'on procède du parfait à l'imparfait. Parce que la détermination diminue en ce qu'elle signifie qu'une chose est imparfaitement.

---

est albus dentem, ergo est albus. Non sequitur, quia esse se in parte diminuit de ratione ejus quod est esse simpliciter. Sciendum tamen quod si a parte sit natum denominari totum, non accidit fallacia, ut patet in hoc processu : Iste est crispus secundum capillos, ergo est crispus. Bene sequitur, quia homo denominatur crispus secundum capillos, et hic modus se extendit ad alias partes, scilicet loci vel temporis, vel aliorum totorum. Si vero aliquid additur toti in loco mediante parte in loco, a qua parte totum non est natum denominari, accidit fallacia in his processibus, ut : Hæc diæta est bona in locis ægrotativis, ergo est bona. Non sequitur, quia hoc quod dicit in locis ægrotativis, significat partem in loco. Similiter est de toto et parte in tempore, sicut hic : Bibere vinum est malum ægrotanti, ergo est malum ; et eadem ratio est in omnibus similibus.

Quintus modus est, quando determinatio addita cogit terminum, cui additur stare materialiter, sicut hic : Sapiens vult amittere malum, ergo vult malum. Non sequitur : nam amittere malum non dicit malum simpliciter, sed secundum quid. Similiter hic : Fur vult sumere bonum, igitur vult bonum ; et est eadem ratio in aliis similibus. Sic ergo patet ex dictis, quod hæc fallacia provenit secundum rationem perfecti et imperfecti. Nam determinatio diminuit, eo quod significat aliquid esse imperfecte.

CHAPITRE XII.

De l'erreur résultant de l'ignorance du sophisme.

Il s'agit de l'ignorance du sophisme. Le sophisme gît dans le syllogisme de contradiction ; il est tantôt simple et tantôt double. Il est simple, lorsqu'il conclut de la proposition contradictoire d'une autre donnée antérieure, comme, par exemple, si on dit qu'il y a des animaux corruptibles et qu'on procède de cette façon : Tout composé de contraires, est corruptible ; or, l'animal est composé de contraires, donc tout animal est corruptible. En effet, cette conclusion est la contradictoire de la proposition posée. Car le sophisme se compose de deux syllogismes, et consiste à tirer d'eux une conclusion contradictoire ; comme par exemple, on oppose à ce syllogisme, cet autre : Rien d'heureux n'est corruptible ; or, il y a des animaux qui sont heureux, donc il y a des animaux qui ne sont pas corruptibles. Ainsi donc, comme le syllogisme et la contradiction appartiennent à la raison du sophisme, tout ce qui est contraire à l'essence du syllogisme et de la contradiction, est opposé à l'essence du sophisme. Aussi, comme toute erreur n'a lieu que parce qu'on n'observe pas toutes les règles du syllogisme et de la contradiction, elle se réduit à l'ignorance du sophisme, comme à son principe général. Mais comme il y a dans la nature du sophisme une contradiction qui est comme une différence qui en constitue l'espèce, l'omission des règles requises pour la contradiction est la cause spéciale de l'ignorance du sophisme, en tant qu'erreur particulière. Et comme il n'y a pas erreur, s'il n'y a pas apparence de vérité, il faut pour cela qu'il y ait erreur de contradiction, pour qu'il

---

CAPUT XI.

De fallacia secundum ignorantiam elenchi.

Sequitur de fallacia secundum ignorantiam elenchi. Est autem elenchus syllogismus contradictionis, qui quandoque est unus, quandoque duo. Unus quidem quando concludit contradictoriam alterius propositionis prius datæ, sicut si detur aliquod animal esse incorruptibile, et procedatur sic : Omne compositum ex contrariis est corruptibile ; omne animal est hujusmodi ; ergo omne animal est corruptibile. Hæc enim conclusio est contradictoria propositionis datæ. Duo enim syllogismi constituunt elenchum, quando ex duobus syllogismis concluditur contradictorie, sicut si supradicto syllogismo contraponatur alius talis syllogismus : Nullum beatum est corruptibile, et aliquod animal est beatum, igitur aliquod animal non est corruptibile. Quia igitur de ratione elenchi est syllogismus et contradictio, ideo quicquid est contra diffinitionem syllogismi et contradictionis est contra diffinitionem elenchi. Et ideo cum in qualibet fallacia defectus accidat propter hoc quod aliquid omittitur de diffinitione syllogismi et contradictionis, ideo omnis fallacia reducitur ad ignorantiam elenchi, sicut ad generale principium. Quia vero in diffinitione elenchi ponitur contradictio quasi differentia quæ constituit speciem, ideo specialiter omissio eorum quæ ad contradictionem requiruntur, ignorantiam elenchi constituit secundum quod est fallacia specialis. Sed quia fallacia esse non potest si apparentia desit, oportet ad hoc quod circa contradictionem sit fallacia, ut sit apparens contradictio, et cum hoc aliquid ad veritatem contradic-

y ait une contradiction apparente, et qu'avec cela, il manque quelque chose à la vérité de contradiction. Or, il ne peut y avoir de contradiction apparente, à moins qu'elle ne touche à un seul et même objet, car autrement on n'apercevroit pas la contradiction. Comme quand on dit : L'homme court, l'âne ne court pas : il ne peut y avoir défaut de véritable contradiction, que parce qu'il ne s'agit pas d'un seul et même sujet ; en sorte que si on observe cette règle, l'erreur doit provenir du défaut des autres conditions requises pour la contradiction.

La contradiction est l'opposition, non-seulement d'une seule et même substance, mais de la substance et du mot, au même objet, dans leurs relations respectives et simultanées. Or, l'erreur de l'ignorance du sophisme est causée par l'inobservance des conditions requises pour qu'il y ait sophisme, et particulièrement des règles de la contradiction ; ce qui fait qu'on l'appelle ignorance du sophisme, parce qu'elle n'a lieu qu'à cause qu'on ne connoît pas les règles de la contradiction. La cause apparente de cette erreur est un semblant de contradiction imparfaite avec la contradiction parfaite ; et la cause de non-existence est leur diversité. Il y a quatre modes de ce genre d'erreur.

Le premier pèche contre ces mots, *au même objet*, comme par exemple : deux sont le double de l'unité et ne sont pas le double du nombre trois ; donc ils sont et ne sont pas le double. Fausse conséquence, parce qu'en omettant *au même objet*, il n'y a pas de contradiction. Le second pèche contre cette phrase, *par rapport à la même chose*, comme : cet objet est le double de celui-ci, en longueur et non en largeur, donc il est et n'est pas le double. Ce qui est encore faux, parce qu'on omet cette circonstance, *par rapport au même*

---

tionis desit. Apparens autem contradictio esse non potest, nisi sit unius et ejusdem, quia nisi sit ibi unum et idem, non videbitur esse contradictio, ut dicendo : Homo currit, asinus non currit. Ex vera contradictione non potest deficere nisi ex defectu unius et ejusdem : unde hoc observato ex defectu aliquorum quæ ad contradictionem requiruntur, fit fallacia. Est autem contradictio oppositio unius et ejusdem non rei tantum, sed rei et nominis simul, secundum, idem ad, idem similiter et in eodem tempore. Fallacia autem secundum ignorantiam elenchi est deceptio proveniens ex eo quod non observantur ea quæ sunt necessaria ad diffinitionem elenchi, et præcipue ex parte contradictionis ; unde dicitur ignorantia elenchi, quia accidit deceptio solum per hoc quod diffinitio contradictionis ignoratur. Causa autem apparentiæ in hac fallacia est similitudo apparens contradictionis deficientis ad contradictionem perfectam ; causa vero non existentiæ est diversitas eorumdem. Modi hujus fallaciæ sunt quatuor.

Primus peccat contra hanc particulam, ad idem, ut hic : Duo sunt duplum ad unum, et non sunt duplum ad tria : igitur sunt duplum et non duplum. Non sequitur, quia omisso hoc quod est esse ad idem, non est contradictio. Secundus autem peccat contra hanc particulam, secundum idem, sicut hic : Hoc est duplum ad illud secundum longitudinem, et non est duplum secundum latitudinem : ergo idem est duplum et non duplum. Non sequitur, quia omittitur hæc particula, secundum idem, quæ requiritur ad contradictionem.

objet, qui est nécessaire pour qu'il y ait contradiction. Le troisième pèche contre ce mot, *également ;* ainsi, le ciel se meut circulairement et non de haut en bas, donc il se meut et ne se meut pas. Ce qui est une fausse conséquence, parce que l'omission du mot, *également*, empêche la contradiction. Le quatrième pèche contre cette phrase, *dans le même temps;* par exemple : cette maison est fermée la nuit et n'est pas fermée le jour, donc elle est fermée et non fermée. Mauvaise conclusion, parce que la différence de temps empêche la contradiction. Nous ferons observer que cette erreur se confond avec l'erreur *secundum quid* et l'erreur *simpliciter*, parce qu'on procède, dans l'une et l'autre, d'un terme déterminé à celui qui est donné *simpliciter*. Mais il y a cette différence que dans l'erreur *secundum quid et simpliciter*, la détermination diminue la raison de ce qui est un être simple, ce qui n'est pas un accident nécessaire dans cette erreur; mais les déterminations que l'on y ajoute diminuent la raison de la contradiction. Car on conclut logiquement en raisonnant ainsi : ceci est le double de cela, en largeur, donc ceci est le double de cela. Il ne s'ensuit pas néanmoins qu'il y ait contradiction, si on le prend en un autre sens. Il est encore évident, d'après ce que nous venons de dire, que cette erreur est produite, en raison de la contradiction générale des êtres, qui est l'opposition, car c'est elle qui est le principe de toute contradiction.

CHAPITRE XIII.

De la pétition de principe.

Vient ensuite la pétition de principe. On entend ici par principe, la majeure d'un syllogisme. On fait donc une pétition de principe, lorsqu'on veut qu'on admette une proposition majeure, qui doit être

---

Tertius peccat contra hanc particulam, similiter, sicut hic : Cœlum movetur circulariter, et non mevetur sursum et deorsum : ergo movetur et non movetur. Non sequitur, quia omissio hujus particulæ, similiter, tollit contradictionem. Quartus est contra hanc particulam, in eodem tempore, sicut hic : Domus est clausa in nocte, non est clausa in die : ergo est clausa et non est clausa. Non sequitur, quia diversitas temporis impedit contradictionem. Et est sciendum quod hæc fallacia convenit cum fallacia secundum quid et simpliciter in hoc, quia in utraque proceditur ab eo quod dicitur cum determinatione ad id quod dicitur simpliciter. Sed hæc est differentia, quia in fallacia secundum quid et simpliciter, determinatio diminuit de ratione ejus quod est simpliciter esse, quod non de necessitate accidit in hac fallacia; sed hæ determinationes additæ diminuunt de ratione contradictionis. Bene enim sequitur : Hoc est duplum ad illud secundum latitudinem : igitur est duplum ad illud; non tamen sequitur quod sit contradictio si ad diversa referatur. Patet etiam ex dictis, quod hæc fallacia provenit secundum generalem entium contradictionem, quæ est oppositio; nam est omnis contradictionis principium.

CAPUT XIII.

De fallacia petitionis principii.

Sequitur de fallacia petitionis principii. Principium hic dicitur principale propositum. Tunc igitur aliquis petit principium, quando aliquis petit sibi concedi principale propositum quod debet probare : quod

prouvée. Si on veut la faire admettre dans les mêmes termes, l'erreur est impossible, mais on doit se moquer de celui qui fait une telle question, comme par exemple, si on vouloit prouver que l'homme court et qu'on demande qu'on admette cette proposition. Mais si on demande d'admettre en d'autres termes ce que l'on veut prouver, il peut y avoir erreur, car on demande, à proprement parler, d'admettre ce qui est en principe, c'est-à-dire ce qui contient en soi la majeure du syllogisme. La faute par pétition de principe vient de ce qu'on prouve une proposition par elle-même, sous une autre forme. La cause apparente de cette erreur est donc le semblant de différence. La ressemblance de conclusion vient des prémisses et la cause de non-existence est leur identité. Il y a cinq manières de faire ce paralogisme. La première consiste à prendre une proposition pour lui servir de preuve, et *vice versa ;* comme par exemple, si pour prouver que l'homme court, on demandoit d'admettre que l'animal raisonnable et mortel court. Et cela admis, qu'on fît ce syllogisme : l'animal raisonnable mortel court, donc l'homme court. Cette preuve ne vaut pas, parce que la majeure et la conclusion sont à prouver. La seconde consiste à prouver une proposition particulière par une proposition générale. Par exemple, s'il s'agissoit de démontrer que tous les contraires suivent la même règle, on formule ainsi sa proposition : tous les opposés ont la même règle, donc tous les contraires suivent la même loi. Cette majeure n'est pas plus claire que sa conclusion. La troisième manière a lieu, quand on prend pour preuve d'une proposition universelle tout les cas particuliers. Par exemple, pour prouver que tous les opposés suivent la même loi, on forme cet argument : tous les contraires ont la même loi, donc tous les opposés particuliers suivent la même loi; cette conclusion ne prouve pas plus

---

quidem si sub eodem nomine petat, nulla fit fallacia, sed petens videbitur deridendus sicut si velit probare, homo currit, et petit eamdem sibi concedi. Si vero petat id quod vult probare sub alio vocabulo, poterit esse fallacia, et tunc proprie petit illud quod est in principio, id est, illud quod in se continet principale propositum. Fallacia ergo petitionis principii est deceptio proveniens ex eo quod idem assumitur ad probationem sui ipsius sub alio vocabulo. Causa ergo apparentiæ in hac fallacia est diversitas apparens. Similitudo conclusionis est ex præmissis, causa vero non existentiæ est identitas earumdem. Sunt autem modi hujus fallaciæ quinque. Primus modus est, quando diffinitum petitur ad diffinitionis probationem, vel e converso, ut si debeat probari quod homo currit, et petatur concedi quod animal rationale mortale currat, quo concesso arguatur sic : Animal rationale mortale currit, igitur homo currit ; hæc nulla probatio est, quia similiter dubitatur de præmissa et conclusione. Secundus modus est, quando universale petitur ad probationem particularis, ut si debeat probari quod omnium contrariorum eadem est disciplina, et assumatur ista : Omnium oppositorum eadem est disciplina, ergo omnium contrariorum eadem est disciplina ; hæc præmissa non est magis nota quam conclusio. Tertius modus est, quando petuntur omnia particularia ad probationem universalis, ut si debeat probari quod omnium oppositorum est eadem disciplina, et assumatur ista : Omnium contrariorum est eadem disciplina ; omnium privative oppositorum eadem est disciplina, et sic de aliis : igitur omnium oppositorum est eadem disciplina ; hæc

que la prémisse. La quatrième, quand on prouve disjonctivement ce que l'on doit prouver collectivement. Par exemple, si on veut prouver que la médecine est un art utile aux malades et aux personnes en santé, on fait cet argument : la médecine est un art utile à ceux qui sont malades et à ceux qui sont en santé, donc la médecine est un art utile à ceux qui sont en santé et à ceux qui sont malades. On admet ici ce qui est à prouver. La cinquième, quand on fait servir de preuve à un corrélatif, un autre corrélatif. Par exemple, s'il s'agit de prouver que Socrate est le père de Platon et qu'on fasse ce syllogisme : Platon est le fils de Socrate, donc Socrate est le Père de Platon. On admet donc ici ce qui devoit être prouvé en d'autres termes. Nous devons faire observer que cet argument ne pèche point par la forme, parce que la conclusion est rigoureusement tirée des prémisses, puisqu'on observe très-bien les lois de la déduction, mais il est faux à défaut de preuve, parce que celle-ci doit être plus claire, ce qui n'a pas lieu dans ce cas. Aussi l'erreur ne provient pas de ce que la conclusion n'est pas déduite des prémisses, puisqu'elles le sont d'après les règles du syllogisme. Mais si on raisonnoit différemment et que les prémisses précédentes des arguments précédents étoient évidentes et non encore à prouver, il n'y auroit point de sophisme, mais un syllogisme concluant. Cet exposé prouve donc que cette erreur provient de ce qu'on raisonne d'une proposition à une autre et qu'on ne les distingue pas.

CHAPITRE XIV.

De l'erreur de conséquence.

L'erreur de conséquence, prise en notre sens, est ce qui découle de l'antécédent, dans une proposition conditionnelle, comme lorsqu'on

---

etiam conclusio in præmissis petitur. Quartus modus est, quando petitur divisim quod debet probari conjunctim, ut si debeat probari quod medicina sit scientia sani et ægri, et sumatur ita : Medicina est scientia sani, et medicina est scientia ægri : ergo medicina est scientia sani et ægri; hic etiam petitur id quod deberet probari. Quintus modus est, quando petitur unum correlativorum ad probationem alterius, ut si debeat probari quod Socrates sit pater Platonis, et sumatur ita : Plato est filius Socratis, igitur Socrates est pater Platonis; hic etiam petitur quod deberet probari ab aliis verbis. Et est sciendum quod hæc fallacia non peccat contra vim illativam argumentandi, quia bene sequitur conclusio datis præmissis, cum servetur debita habitudo inferentis ad illatum, sed peccat contra probationem argumenti; nam probatio debet esse magis manifesta, quod hic non observatur, unde hic non accidit deceptio ex eo quod conclusio non infertur ex præmissis, cum illationes prædictæ sint secundum locos dialecticos; sed accidit deceptio ex eo quod petitur idem concedi ac si esset diversum : unde si in præmissis modis argumentandi accipiantur præmissæ ex eo quod sint magis notæ, et non quasi petitæ, non erit argumentum sophisticum, sed dialecticum. Patet autem ex prædictis, quod hæc fallacia provenit secundum idem et diversum, prout non discernitur inter ea.

CAPUT XIV.

De fallacia consequentis.

Sequitur de fallacia consequentis. Consequens autem ut hic sumitur, est quod

dit : si Sortès est un homme, il est un animal. La conséquence est que Sortès est un animal; et l'antécédent est que Sortès est un homme. L'erreur de conséquence vient donc de ce que l'on croit que la conséquence est absolument la même chose que l'antécédent. On commet donc cette faute, parce qu'on croit que si la conséquence découle de l'antécédent, de même, en sens inverse, l'antécédent découle du conséquent. Ce qui prouve donc que l'erreur de conséquence consiste en deux conséquences, dont l'une est vraie et l'autre fausse. Comme par exemple, si on disoit : Si un homme court, il se met en mouvement; or Sortès se meut, donc Sortès court. Car cette première proposition, si Sortès court, il se meut, est vraie; mais celle-ci qui en découle, s'il se meut, donc il court, est fausse. Lorsqu'il n'y a qu'une conclusion, il n'y a pas erreur de conséquence, par exemple, si on dit : Sortès est animal, donc il est homme. Il n'y a pas erreur de conséquence par syllogisme, mais plutôt erreur d'accident. Car de même que l'erreur de conséquence vient de ce que l'on croit que la conclusion est la même chose que l'antécédent, bien qu'elle ne le soit pas, de même l'erreur d'accident vient de ce que l'on suppose que l'attribut est la même chose que le sujet. En sorte que cette erreur tire son nom du mot *suivre*, et celle d'accident, du mot *attacher*, c'est-à-dire adhérer. D'où vient que dans un syllogisme, quand on procède seulement d'une proposition cathégorique, par laquelle on fait une affirmation, il y a erreur d'accident, et quand on procède d'une proposition conditionnelle, il y a erreur de conséquence. C'est ce qui fait dire à Aristote que l'erreur d'accident dépend d'un seul, et que celle de conséquence dépend de plusieurs, c'est-à-dire de plusieurs conséquences. D'où l'on voit que dans les conclusions, la conséquence est

---

sequitur ad antecedens in propositione conditionali, ut cum dicitur : Si Sortes est homo, est animal; Sortem esse animal est consequens, Sortem vero esse hominem est antecedens. Est ergo fallacia consequentis deceptio proveniens ex eo quod consequens æstimatur esse idem cum antecedente omnino. Ex hoc enim contingit aliquem credere quod si consequens sequitur ad antecedens, ita e converso antecedens sequatur ad consequens : unde patet quod hæc fallacia consequentis in duabus consistit consequentiis, quarum una est vera, et altera falsa, sicut si dicatur : Si aliquis currit, movetur; sed Sortes movetur : igitur Sortes currit. Hæc enim consequentia : Si Sortes currit, movetur, quæ primo ponitur, est vera; sed ista ad quam proceditur, est falsa : Si movetur, igitur currit. Ubi vero tantum ponitur una consequentia, non est fallacia consequentis; unde si dicatur : Sortes est animal, igitur Sortes est homo, non est fallacia consequentis ex modo argumentandi, sed magis fallacia accidentis. Nam sicut fallacia consequentis provenit ex eo quod consequens existimatur omnino esse idem antecedenti cum non sit, ita fallacia accidentis provenit ex eo quod prædicatur, existimatur omnino idem esse subjecto : unde hæc fallacia denominatur a consequendo, illa autem ab accidendo, quod est inhærere. Et inde est quod quando proceditur argumentando solum ab aliqua cathegorica, per quam significatur aliquid inesse, est fallacia accidentis; quando ab aliqua conditionali, est fallacia consequentis : et ideo Philosophus dicit quod fallacia accidentis est in uno, et fallacia consequentis in pluribus, scilicet consequentiis; et ex hoc etiam patet quod in consequentiis, consequens est aliquo modo pars accidentis. Nam omne quod sequitur, aliquo

une partie de l'accident. Car tout ce qui suit est accident, d'une certaine façon; mais tout accident n'est pas une conséquence. En effet, voici une fausse conséquence. Par exemple : s'il est homme, il est blanc; pour que cette proposition fût vraie, il faudroit que tous les hommes fussent blancs. C'est pourquoi, toutes les fois qu'il y a erreur de conséquence, si on intervertit les termes, on peut faire une erreur d'accident, mais non *vice versa*. La cause apparente de cette erreur est le rapport du conséquent avec l'antécédent; et la cause de non existence est leur différence.

On peut commettre cette faute de deux manières. La première vient de la conclusion du plus commun au moins commun, soit que le premier soit genre ou accident, comme dans ces paralogismes: Ce qui est âne, est un animal; or, vous êtes un animal, donc vous êtes un âne. Ce qui est mal conclure, parce qu'on ne peut intervertir les termes de la première conséquence. Et cet autre : Ce qui est miel est rouge; or, le fiel est rouge, donc le fiel est du miel. Et encore : Celui qui est voleur erre pendant la nuit; or, vous errez pendant la nuit, donc vous êtes un voleur. En effet, dans tous ces arguments, on croit que le conséquent est changé, tandis qu'il ne l'est pas, ce qui fait l'erreur de conséquence. Mais si on pose des propositions cathégoriques dans les mêmes termes, il y a erreur d'accident; ainsi, l'âne est un animal, or, vous êtes un animal, donc vous êtes un âne. Et encore : Le miel est rouge et le fiel est rouge; donc le miel est du fiel.

La seconde consiste à procéder de la conséquence d'un opposé à une autre conséquence d'un autre opposé. Par exemple : Ce qui est engendré a un principe; or, l'ame n'est pas engendrée, donc elle n'a pas de principe, et a toujours existé. Cette conséquence est fausse, car les opposés ont une double conséquence; l'une dans le premier et

---

modo accidit; sed non omne quod accidit, sequitur. Non enim sequitur : Si est homo, est album, sit vera quod ly homo sit albus; et ideo ubicumque est fallacia consequentis aliter ordinatis terminis, potest fieri fallacia accidentis, sed non convertitur. Causa apparentiæ in hac fallacia est convenientia consequentis cum antecedente; causa vero non existentiæ est diversitas eorumdem.

Sunt autem modi hujus fallaciæ duo. Primus modus procedit ex consecutione magis communis ad minus commune, sive magis commune sit genus, sive accidens, ut patet in his paralogismis : Si aliquid est asinus, est animal, sed tu es animal, igitur tu es asinus; non sequitur. Non enim consequentia prius posita convertitur. Similiter hic : Si aliquid est mel, est rubeum; sed fel est rubeum : igitur fel est mel. Similiter hic : Si aliquis est fur, errat de nocte; sed tu erras de nocte : igitur tu es fur. In his enim omnibus putatur consequentia converti, quæ non convertitur, unde est fallacia consequentiæ. Si autem sumantur propositiones cathegoricæ in eisdem terminis, est fallacia accidentis, sicut, asinus est animal; tu es animal, igitur tu es asinus; et hæc : Mel est rubeum, et fel est rubeum : igitur mel est fel. Secundus modus est, quando proceditur a consequentia oppositi ad similem consequentiam in alio opposito, ut si dicatur : Si aliquid est generatum, habet principium; sed anima non est generata : igitur anima non habet principium, sed semper fuit; non sequitur. Est enim in oppositis duplex consequentia, una in ipso, altera in contrario. In ipso quidem est consequentia, quando sicut ad

l'autre dans son contraire. Il y a, en effet, une conséquence dans l'un, c'est-à-dire, le conséquent tiré de l'antécédent, et ensuite l'opposé de l'antécédent produisant l'opposé du conséquent, comme par exemple, si on est juste on est bon; donc, si on n'est pas juste on est mauvais. Il y a conséquence, en sens inverse, lorsque le conséquent suit son antécédent, et quand l'opposé du conséquent suit l'opposé de l'antécédent. Par exemple : si on est homme, on est animal; donc, si on n'est pas homme, on n'est pas animal. Il n'y a pas de conséquence d'affirmation et de négation d'opposés en elle-même, mais dans son contraire. Aussi, si on vient à procéder dans ce cas, comme s'il y avoit conséquence, en soi, on commet une erreur de conclusion, comme on le voit dans cet exemple. Mais si on prend une proposition cathégorique, il y a erreur d'accident dans ces termes, par exemple, si on dit : Tout ce qui est engendré a un principe; or, l'ame n'est pas engendrée, donc elle n'a pas de principe. Il faut remarquer que, de même que la première manière pèche contre la conséquence, en procédant de la proposition du conséquent à la proposition de l'antécédent, de même le défaut de la seconde consiste à procéder de la destruction de l'antécédent à la destruction du conséquent; tandis qu'il faudroit procéder de la destruction du conséquent à celle de l'antécédent. Car il est évident que cette erreur tient à la raison de l'antérieur au postérieur. Il faut aussi remarquer qu'il y a des conséquents qui sont plus ou moins dans leur antécédent. Le conséquent en plus, est en termes généraux, comme quand je dis: il est homme, donc il est animal. Le conséquent en moins, est comme le tout et sa fraction, dans une quantité, comme quand on dit : les opposés ont tous la même règle, donc aussi tous les contraires.

---

antecedens sequitur consequens, ita ad oppositum antecedentis sequitur oppositum consequentis, ut, si est justum, est bonum : igitur si est injustum, est malum. Consequentia e contrario est, quando sicut ad antecedens sequitur consequens, ita ad oppositum consequentis sequitur oppositum antecedentis, ut : Si est homo, est animal : igitur si non est animal, non est homo. In oppositis enim secundum affirmationem et negationem non est consequentia in ipso, sed in contrario; et ideo quando proceditur in hujusmodi oppositis, ac si esset consequentia in ipso, est fallacia consequentis, sicut in exemplo patet. In his autem terminis est fallacia accidentis cathegoricis propositionibus sumptis, ut si dicatur sic : Omne generatum habet principium; sed anima non est generata : igitur non habet principium. Et est sciendum quod sicut primus modus peccat contra consequentiam, procedendo a positione consequentis ad positionem antecedentis, ita secundus peccat procedendo a destructione antecedentis ad destructionem consequentis. Est autem contrario modo procedendum, scilicet a destructione consequentis ad positionem antecedentis. Patet enim quod hæc fallacia provenit secundum rationem prioris et posterioris. Et nota quod quoddam consequens est in plus suo antecedente, et quoddam in minus. Consequens in plus est in terminis universalibus, sicut cum dico : Homo est, ergo animal est. Consequens in minus est, sicut totum in quantitate, et ejus pars, ut cum dicitur : Omnium oppositorum eadem est disciplina; ergo omnium contrariorum.

CHAPITRE XV.

De l'erreur de non-cause, comme cause.

Nous allons traiter de l'erreur de non cause comme cause. Nous appelons cause, ici, ce qui est la cause de déduction, d'après quoi l'on dit que les prémisses sont la cause de la conclusion. Il y a donc erreur de non cause comme cause, quand on interpose dans les prémisses d'où est tirée la conclusion, une proposition qui lui est inutile et qui, par conséquent, n'en est pas la cause. Mais cependant faut-il encore, pour qu'il puisse y avoir erreur, qu'elle apparoisse en être la cause, par des rapports qu'elle a avec les autres propositions, qui sont les raisons de la conclusion, dans les termes. Néanmoins, il ne s'ensuit pas une erreur, de ce qu'une proposition qui n'est pas cause soit prise pour cause, à moins qu'on ne revienne de la conclusion aux prémisses et que l'on interpose l'une des prémisses, ce qui a lieu dans les argumentations *ad impossibile*, où l'on démontre que dès lors que la conclusion est impossible, l'une des prémisses est absurde. Ceci n'a lieu que dans ces sortes de syllogismes. Car dans les raisonnements concluants, où l'on trouve une preuve directe, il n'y pas d'inconvénient à mettre dans les prémisses une proposition qui n'est pas la cause de la conclusion, comme si elle en étoit la cause. La cause apparente de cette erreur consiste dans le rapport de la proposition, qui n'est pas la cause, avec celles qui sont cause. Et la cause de non-existence est le défaut de rapport naturel entre la proposition antécédente et la proposition conséquente. Cette fausseté de raisonnement donne lieu à ce paralogisme : Pensez-vous que l'ame et la vie ne soient qu'un?

CAPUT XV.

De fallacia secundum non causam ut causam.

Sequitur de fallacia secundum non causam ut causam. Causa autem hic dicitur quod est causa inferendi, secundum quod præmissæ dicuntur causa conclusionis esse. Est ergo fallacia secundum non causam ut causam, quando inter præmissas ex quibus sequitur conclusio, ponitur propositio aliqua quæ nihil ad conclusionem operatur, et sic non est causa. Tamen ad hoc quod fiat fallacia, oportet quod videatur esse causa, quod quidem fit per hoc quod convenit cum aliis propositionibus, quæ sunt causæ conclusionis in terminis. Ex hoc autem quod propositio quæ non est causa, sumitur ut causa, non provenit aliqua deceptio, nisi quando ex conclusione reditur ad præmissas, et intermittitur aliqua præmissarum, quod quidem fit in syllogismis ad impossibile, in quibus per hoc quod conclusio est impossibilis, ostenditur aliquam præmissarum impossibilem fuisse. Et ideo hæc fallacia non habet fieri, nisi in hujusmodi syllogismis. In syllogismis enim ostensivis, in quibus aliud directe ostenditur, ad nullum inconveniens duci potest respondens, si sumatur in præmissis aliqua propositio quæ non est causa conclusionis, ac si esset causa. Est ergo causa apparentiæ in hac fallacia convenientia propositionis, quæ non est causa cum illis quæ sunt causæ. Causa vero non existentiæ est defectus habitudinis debitæ inter propositionem inferentem et propositionem illatam. Formatur autem secundum hanc fallaciam hoc modo paralogismus : Putasne anima et vita sunt idem? quo dato proceditur sic : Anima et vita sunt idem, et

D'après cette donnée, on procède ainsi : l'ame et la vie sont la même chose; la mort et la vie sont les deux contraires, et la génération et la corruption sont les deux opposés; or, la mort est la corruption, donc la vie est la génération; par conséquent, vivre est être engendré, ce qui est impossible. Car dès lors qu'on vit, on n'est pas engendré, mais plutôt on l'a été déjà; donc, la première proposition est impossible, c'est-à-dire que l'ame et la vie sont la même chose. Cette conclusion est fausse, parce que cette proposition : l'ame et la vie sont la même chose, admise dans les prémisses, n'est pas la cause d'une conclusion impossible; ce qui est prouvé, parce que lors même qu'on la supprimeroit, il y a encore une conclusion : en sorte qu'on ne peut pas démontrer que cette proposition n'est pas possible, parce que la conclusion ne l'est pas, mais bien que celle-ci est impossible parce qu'elle est la conséquence d'une autre aussi impossible qu'elle, savoir : que la mort et la vie sont contraires. En effet, la fausse conclusion découle de cette fausse proposition. En effet, la mort et la vie ne sont pas contraires, mais opposées, comme privation et possession. Il est donc démontré que cette erreur est une faute contre les rapports de cause et d'effet.

CHAPITRE XVI.

De l'erreur provenant de plusieurs questions énoncées comme n'en faisant qu'une.

Voici l'erreur produite par plusieurs questions posées comme n'en faisant qu'une. L'énoncé, la proposition, l'interrogation et la conclusion ne sont que la même chose, en substance. Mais l'énoncé ne veut dire rien, sinon qu'une chose est ou n'est pas simplement. L'interrogation se fait comme pour exprimer un doute. La proposition en tant que preuve d'une autre proposition. La conclusion comme résul-

---

mors et vita sunt contraria, et generatio et corruptio sunt contraria; sed mors est corruptio. Ergo vita est generatio; igitur vivere est generari, quod est impossibile. Nam qui vivit non generatur, sed jam generatus est : ergo et primum fuit impossibile, scilicet quod anima et vita sint idem. Non sequitur, quia ista propositio : Anima et vita sunt idem, quæ accipiebatur in præmissis, non fuit causa conclusionis impossibilis; quod ex hoc patet, quia ea remota, adhuc sequitur conclusio. Unde per hoc quod conclusio est impossibilis, non potest ostendi quod prædicta propositio sit impossibilis, sed quod magis ista sit impossibilis, ex qua sequitur quæ est ista : Mors et vita sunt contraria, ex hujus enim falsitate sequitur falsitas in conclusione. Mors enim et vita non sunt contraria, sed opponuntur, ut privatio et habitus. Patet ergo quod hæc fallacia peccat contra rationem causæ causati.

CAPUT XVI.

De fallacia secundum plures interrogationes, ut unam.

Sequitur de fallacia secundum plures interrogationes ut unam. Est autem idem secundum substantiam, enuntiatio, propositio, interrogatio et conclusio; sed dicitur enuntiatio secundum quod significat simpliciter aliquid esse vel non esse. Interrogatio secundum quod sub dubitatione proponitur. Propositio secundum quod sumi-

tat des autres propositions probantes. La proposition est une quand elle affirme une seule chose d'un seul objet; par exemple, l'homme est un animal, ou est blanc. L'énoncé est multiple, quand il exprime plusieurs idées sur un seul objet, comme : Sortès est blanc et musicien; ou qu'il contient une seule affirmation sur plusieurs objets ; par exemple : Sortès et Platon sont blancs et musiciens. Nous ferons observer cependant que plusieurs affirmations touchant un seul objet, qui n'en font qu'une en soi, ne font qu'un énoncé, comme lorsqu'on dit l'homme est un animal raisonnable, mortel ; en effet, les différentes parties de la définition ne font qu'un en soi, qui est de la nature de l'espèce définie. Mais si plusieurs affirmations n'en font qu'une, par accident, l'énoncé est multiple, comme lorsqu'on dit : Sortès est un homme blanc; parce que homme et blanc, ne font qu'un par accident. L'erreur est donc causée ici, parce qu'on ne fait qu'une seule réponse à plusieurs questions, qui ne sont faites que par une seule proposition; par exemple : Pensez-vous que Socrate et Platon courent? En effet, comme on ne fait à la fois qu'une seule interrogation pour l'un et l'autre, il semble qu'il n'y en ait qu'une, malgré qu'il y en ait deux. La cause apparente de cette erreur est l'unité de mode d'interrogation. Il y a deux manières de tomber dans cette faute.

La première a lieu quand la question est complexe, parce qu'elle affirme une seule chose en particulier de plusieurs objets, et *vice versa*. Par exemple : Pensez-vous que l'homme et l'âne soient un animal raisonnable? Et que si on répond affirmativement, on procède de cette manière : l'homme et l'âne sont un animal raisonnable, mortel, donc l'âne est un animal raisonnable, mortel. Que si on répond négativement, on argumente ainsi : l'homme et l'âne ne sont pas un animal

---

tur ad alterius probationem. Conclusio vero secundum quod ex aliis probatur ; et ideo sicut enuntiatio est una vel plures, ita interrogatio, propositio et conclusio. Est autem enuntiatio una, in qua dicitur unum de uno, ut homo est animal vel est albus. Enuntiatio vero plures, quando dicuntur plura de uno, ut Sortes est albus et musicus, vel unum de pluribus, ut Socrates et Plato sunt albi, vel plura de pluribus, ut Sortes et Plato sunt albi et musici. Sciendum est autem quod quando plura prædicantur de uno, ex quibus fit unum per se, est enuntiatio una, ut cum dicitur : Homo est animal rationale mortale; nam ex partibus diffinitionis fit unum per se, quod est de natura speciei. Si autem plura prædicantur, ex quibus fit unum per accidens, tunc est enuntiatio plures, ut cum dicitur : Sortes est homo albus, ex homine enim et albo fit unum per accidens. Provenit ergo hæc fallacia ex hoc quod ad interrogationem quæ est plures, datur una responsio, eo quod sub uno modo interrogandi proponitur, ut si dicatur : Putas ne Sortes et Plato currunt ? ex eo enim quod simul interrogatur de duobus, videtur esse una interrogatio cum sint plures. Causæ apparentiæ in hac fallacia est unitas ex parte modi interrogandi : causa vero non existentiæ est pluralitas interrogationis. Modi autem hujus fallaciæ sunt duo.

Primus modus est quando interrogatio est plures, eo quod unum de pluribus in singulari prædicatur, et e converso. Sicut hic : Putasne homo et asinus sunt animal rationale mortale ? Si dicam sic, procedatur sic : Homo et asinus sunt animal rationale mortale, igitur asinus est animal rationale mortale, etc. Si dicatur quod non, procedatur sic : Homo et asinus non sunt animal rationale mortale, igitur homo non

raisonnable, mortel ; donc, l'homme n'est pas un animal raisonnable. Cette erreur vient de ce qu'il ne faut pas faire une seule réponse, dire oui, ou non à cette question, puisqu'elle est complexe, comme si on disoit ; l'homme est un animal raisonnable, et l'âne est un animal privé de raison, ou n'est pas un animal raisonnable. Et encore : Pensez-vous être un homme et un âne? Si on répond, non, on tire cette conclusion, donc vous n'êtes pas un homme. Si on répond, oui, on conclut en disant : donc vous êtes un âne. Et cette autre interrogation : Pensez-vous que l'Ethiopien soit blanc? Si on répond, oui, on conclut donc, il est blanc. Si on répond non, on conclut, donc il n'est pas homme.

La seconde a lieu quand l'interrogation est complexe ou qu'elle a plusieurs sujets, et quand on fait une affirmation multiple au nombre pluriel. Par exemple : Pensez-vous que le fiel et le miel soient doux ? Si on répond, non, on tire cette conclusion : donc, le miel n'est pas doux. Si on répond, oui, on conclut donc, le fiel est doux. En effet, une seule réponse n'est pas suffisante à ces deux questions, mais il en faut plusieurs, comme : le miel est doux et le fiel n'est pas doux. Il est donc évident que cette erreur tient à l'unité et à la pluralité de propositions.

En voilà assez sur les tromperies en fait d'arguments.

Fin du trente-huitième Opuscule de saint Thomas d'Aquin, sur les erreurs d'arguments, à quelques nobles artistes.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

---

est animal rationale. Deceptio enim hæc provenit, quia ad interrogationem prædictam cum sit plures, non est danda una responsio, ut dicam simpliciter sic vel non, sed duæ, ut dicatur sic : Homo est animal rationale, et asinus est animal irrationale, vel non est animal rationale. Similiter hic : Putas-ne tu es homo et asinus ? Si dicatur non, igitur tu non es homo ; si dicatur sic, concludatur, ergo tu es asinus. Similiter hic : Putas-ne Æthiops est homo albus ? Si dicatur quod sic, concludatur, ergo est albus ; si dicatur quod non, concludatur, ergo non est homo.

Secundus modus est, quando interrogatio est plures ex eo quod plura subjiciuntur, vel prædicantur in plurali numero, sicut hic : Putas-ne mel et fel sunt dulcia ? Si dicatur non, concludatur, igitur mel non est dulce ; si sic dicatur, concludatur, igitur fel est dulce. In omnibus enim his non est una responsio, sed plures, ut sic mel est dulce, et fel non est dulce. Patet ergo quod hæc fallacia provenit secundum unum et multa. Et hæc de fallaciis dicta sufficiant.

Explicit Opusculum trigesimum octavum sancti Thomæ de Aquino, de Fallaciis, ad quosdam nobiles artistas.

OPUSCULE XXXIX.

Du même docteur, des propositions modales.

Puisque la proposition modale reçoit son nom de mode, il faut d'abord savoir ce qu'on entend par mode, afin de comprendre ce qu'est la proposition modale. Le mode est une attribution faite à un objet, laquelle s'opère en ajoutant un adjectif, pour déterminer le substantif. Par exemple : Cet homme est blanc, ou par un adverbe qui détermine le verbe; par exemple, cet homme court bien. Il y a trois modes, dont l'un détermine le sujet de la proposition, comme, un homme blanc court. L'autre fixe l'attribut, comme, Sortès est un homme blanc, ou Sortès court avec vélocité. Le troisième détermine l'accord de l'attribut avec le sujet, comme par exemple : Il est possible que Sortès courre. C'est ce troisième mode qui seul fait la proposition modale. On appelle *de inesse*, ou absolue, celles qui ne sont point modales. Les modes qui indiquent la composition ou l'ordre sont au nombre de six, savoir, le vrai, le faux, le nécessaire, l'impossible, le possible, le contingent. Or, le vrai et le faux n'ajoutent rien à la signification d'une proposition absolue (*in esse*). Car c'est la même chose de dire, Sortès ne court pas; ou, il est faux que Sortès courre; Sortès court; ou, il est vrai que Sortès courre. Ce qui n'a pas lieu pour les quatre autres propositions; car ce n'est pas la même chose de dire, Sortès court, ou il est possible que Sortès courre. C'est pourquoi,

OPUSCULUM XXXIX.

Ejusdem doctoris, de propositionibus modalibus.

Quia propositio modalis a modo dicitur, ad sciendum quid sit propositio modalis, oportet prius scire quid sit modus. Est autem determinatio adjacens rei, quæ quidem fit per adjectionem nominis adjectivi, quod determinat substantivum, ut cum dicitur, homo est albus, vel per adverbium quod determinat verbum, ut homo currit bene. Sciendum etiam quod triplex est modus. Quidam determinat subjectum propositionis, ut homo albus currit. Quidam determinat prædicatum, ut Sortes est homo albus, vel Sortes currit velociter. Quidam determinat compositionem ipsam prædicati ad subjectum, ut cum dicitur, Sortem currere est possibile, et ab hoc solo modo dicitur propositio modalis. Aliæ vero propositiones quæ modales non sunt, dicuntur de inesse. Modi autem qui compositionem determinant, sunt sex, scilicet verum, falsum, necessarium, impossibile, possibile, contingens. Verum autem et falsum nihil addunt supra significationes propositionum de inesse. Idem enim significatur cum dicitur, Sortes non currit, et Sortem currere est falsum, et Sortes currit, et Sortem currere est verum. Quod non contingit de aliis quatuor modis, quia non idem significatur, cum dicitur Sortes currit, et Sortem currere est possibile; et ideo præter-

sans nous attacher à ce qu'il y a ici de vrai et de faux, examinons les quatre autres propositions.

Comme l'attribut détermine le sujet, et qu'il n'en est pas ainsi du sujet à l'égard de l'attribut, il faut, pour qu'une proposition soit modale, admettre les quatre modes dont nous venons de parler, et que le verbe qui lie les termes entre eux soit pris pour le sujet. Ce qui arrive si, à la place de l'indicatif du verbe de la proposition, on emploie l'infinitif, comme dans cette proposition : Il est possible Sortès courir; on a dit Sortès courir. Lors donc que le verbe est mis à la place du sujet et le mode à celle de l'adjectif ou de l'attribut, on fait une proposition modale, comme quand on dit : Sortès courir est possible. Mais si on intervertit les termes, elle sera absolue, ou *in esse*. Il y a des propositions modales de mots et d'autres qui le sont de fait. La proposition modale de mots est celle où tout le mot est le sujet, et l'attribut est exprimé ensuite, comme, que Sortès courre est possible. La modale de fait est celle où le mode précède le fait, comme, il est possible que Sortès courre. Nous ferons observer que toutes les propositions modales sont particulières, parce que le mode est attribué à telle ou telle chose, comme à un objet particulier. Cette espèce de propositions se divise en générale, particulière, indéfinie, ou singulière, selon le sujet du terme, de même que les propositions absolues (*in esse*). En sorte que celle-ci, il est possible que tout homme courre, est générale ; et ainsi des autres. Il faut encore observer qu'une proposition modale est affirmative ou négative, selon que le mode est affirmatif ou négatif, sans que le mot la détermine à aucun de ces sens, qu'il soit l'un ou l'autre. Tellement, que cette proposition, que Sortès ne courre pas est possible, est une proposition affirmative, et que celle-ci, que Sortès courre n'est pas possible, est négative.

---

misso de vero et falso, de aliis quatuor consideremus.

Quia vero prædicatum determinat subjectum, et non e converso, ideo ad hoc quod propositio sit modalis, oportet quod quatuor prædicti modi prædicentur, et verbum importans compositionem ponatur pro subjecto. Quod quidem fit, si pro verbo indicativo propositionis sumatur infinitivus, et pro nominativo accusativus ; et dicitur dictum propositionis, sicut hujus propositionis, Sortem currere est possibile, dictum est Sortem currere. Quando ergo dictum ponitur pro subjecto, et modus pro prædicato, tunc est propositio modalis, ut cum dicitur, Sortem currere est possibile. Si autem convertatur, erit de inesse, ut possibile est Sortem currere. Propositionum autem modalium quædam est de dicto, quædam est de re. Modalis de dicto est, in quo totum dictum subjicitur, et modus prædicatur, ut Sortem currere est possibile. Modalis de re est, in qua modus interponitur dicto, ut Sortem possibile est currere. Sciendum est autem quod omnes modales de dicto sunt singulares, eo quod modus prædicatur de hoc vel de illo, sicut de quodam singulari. Modalis autem dijudicatur universalis, particularis, indefinita vel singularis secundum subjectum dicti, sicut de propositionibus de inesse, unde hæc : Omnem hominem possibile est currere, est universalis, et sic de aliis. Item, sciendum est quod propositio modalis dicitur affirmativa vel negativa secundum affirmationem vel negationem modi et non dicti : unde hæc, Sortes non currere est possibile, est affirmativa ; hæc vero Sortes currere non est possibile, est negativa.

Il faut remarquer cependant que le nécessaire ressemble au signe universel affirmatif, parce que ce qui est nécessairement est toujours, et l'impossible au signe universel négatif, parce que ce à quoi il est impossible d'être n'est jamais. Le possible, au contraire, et le contingent ressemblent au signe particulier, parce que ce qui est contingent et possible tantôt est, et tantôt n'est pas. C'est pour cette raison que le nécessaire est possible, et le possible est le non-être sont des propositions contraires, etc. Le nécessaire est l'être et le possible est l'être, sont des propositions qui s'alternent, de même que celles-ci : l'impossible est l'être et le possible est le non-être. Mais le nécessaire est l'être et le possible est le non-être sont contradictoires, de même que l'impossible est l'être et le possible est l'être, comme on le voit dans la figure ci-dessous. Nous devons faire observer que toutes les propositions qui sont dans le même ordre, sont équivalentes. Or la règle et le mode d'argumentation dans les contraires, les subalternes et les contradictoires, est la même que dans les propositions absolues, ou d'*in-esse*. Mais il faut savoir que, quant à l'équivalent des propositions modales, l'effet de la négation appliquée au mode est le même que dans les propositions d'*in-esse*. La négation dans les propositions modales, placée avant le mode, le rend équivalent à son contradictoire; ainsi le non-nécessaire est l'être et l'impossible est le non-être, sont équivalents, et la négation, appliquée au mot, équivaut à son contraire; et si elle est placée avant l'un et l'autre, elle équivaut à leur subalterne. Ce qui nous démontre que le possible et le contingent ont la même signification; tellement que les propositions possibles contingentes, placées dans le même ordre, sont équivalentes. Mais toutes les propositions équivalentes entre elles sont du même ordre; d'où l'on peut voir qu'il y a quatre ordres. Le premier ordre est, le possible

---

Attendendum est autem, quod necessarium habet similitudinem cum signo universali affirmativo, quia quod necesse est esse, semper est; impossibile cum signo universali negativo, quia quod est impossibile esse nunquam est. Contingens vero et possibile similitudinem habent cum signo particulari, quia quod est contingens et possibile quandoque est, quandoque non est; et ideo necesse est esse et impossibile est esse, sunt contrariæ, et possibile est esse et possibile est non esse, subcontrariæ. Necesse est esse et possibile est esse subalternantur, et similiter impossibile est esse, et possibile est non esse. Sed necesse est esse et possibile est non esse contradictoriantur. Similiter impossibile est esse et possibile est esse, ut patet in sequenti figura. Notandum quod omnes propositiones quæ sunt in eodem ordine æquipollent. Lex autem et modus argumentandi in contrariis, subalternis et contradictoriis eodem modo attenditur in his, sicut in propositionibus de inesse. Sciendum est autem circa modalium æquipollentias, quod idem operatur negatio posita ad modum, sicut in propositionibus de inesse; negatio in modalibus præposita modo facit æquipollere suo contradictorio, ut non necesse est esse, et impossibile est non esse æquipollent, negatio vero apposita dicto, facit æquipollere contrario. Negatio vero apposita utrique subalterno : unde sciendum, quod possibile et contingens idem significant, unde propositiones de possibili contingenti similiter ordinatæ æquipollent. Omnes autem propositiones sibi invicem æquipollentes sunt in uno ordine; unde patet quod quatuor sunt ordines. Primus ordo est, possibile est esse cum suis æqui-

est l'être, avec tous ses équivalents; le second, le possible est le non-être, avec ses équivalents; le troisième est l'impossible est l'être, avec ses équivalents; le quatrième est le nécessaire est l'être, avec ses équivalents. D'où l'on voit que le quatrième ordre est contraire au troisième. Donc le premier est sous-opposé au second. Le troisième est contradictoire; le troisième est contradictoire au premier, le second au quatrième. Le premier alterne avec le quatrième et le second avec le troisième. Ce qui a donné lieu aux vers suivants :

Le troisième ordre est toujours contraire au quatrième.
Le second détruit le quatrième, en le contredisant.
Que votre première ligne soit la sous-contraire de la seconde.
Le troisième ordre et le premier sont contradictoires.
Le premier dépend du quatrième, puisqu'il fait l'office d'un ordre particulier.
Mais il appartient à l'ordre suivant, par la règle du second.
Le subalterne appartient également ou premier et au second.
Le premier, nous aimerons, le second, édentés.
Le troisième jaune, et le reste pourpre.
U détruit tout, mais *a* rétablit l'un et l'autre.
E supprime le mot, et *i* le mode.

Pourpre.		Jaune.
Le non-possible est le non-être. Le non-contingent est le non-être. L'impossible est le non-être. Le nécessaire est l'être.	*Propositions contraires.*	Le non-possible est l'être. Le non-contingent est l'être. L'impossible est l'être. Le nécessaire est le non-être.
Subalternes.		*Subalternes.*
Le possible est l'être. Le contingent est l'être. Le non-possible est l'être. Le non-nécessaire est l'être.	*Sous-contraires.*	Le possible est le non-être. Le contingent est le non-être. L'impossible est le non-être. Le non-être est l'être.
Nous aimerons.		Edentés.

Fin du trente-neuvième Opuscule de saint Thomas d'Aquin, des propositions modales.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

---

pollentibus. Secundus, possibile est non esse cum suis æquipollentibus. Tertius, impossibile est esse cum suis æquipollentibus. Quartus, necesse est esse cum suis æquipollentibus. Ex quo patet, quod quartus ordo contrarius est tertio, ergo primus subcontrarius secundo, tertius contradictorius, primo quartus secundo contradictorius, primus quarto subalternus, et secundus tertio. Unde versus :

Tertius est quarto semper contrarius ordo.
Pugnat cum quarto contradicendo secundus.
Sit subcontraria linea tibi prima secundæ.
Tertius est primo contradictorius ordo.
Prima subest quartæ vicem particularis habens.
Sed habet ad seriem se lege secunda sequentem.
Vel ordo subalternus sit primus sive secundus.
Primus amabimus, edentulique secundus.
Tertius illiace, purpurea reliquus.
Destruit *u* totum, sed *a* confirmat utrumque.
Destruit *e* dictum, destruit *i* quæ modum.

Purpurea.		Illiace.
Non possibile est non esse. Non contingens est non esse. Impossibile est non esse. Necesse est esse.	*Contrariæ.*	Non possibile est esse. Non contingens est esse. Impossibile est esse. Necesse est non esse.
Subalternæ.		*Subalternæ.*
Possibile est esse. Contingens est esse. Non possibile est esse. Non necesse est non esse.	*Subcontrariæ.*	Possibile est non esse. Contingens est non esse. Impossibile est non esse. Non necesse est esse.
Amabimus.		Edentuli.

Explicit Opusculum trigesimum nonum, Sancti Thomæ de Aquino, de Modalibus.

PRÉFACE

Du traité de l'éducation des princes, de saint Thomas d'Aquin, trouvé à la bibliothèque du Vatican, publié pour la première fois.

Puisque les princes sont la portion la plus distinguée de l'Eglise et que le principe de la vie de leurs inférieurs dépend d'eux, ceux qui ont à cœur la gloire de l'Eglise, doivent s'intéresser à leur salut. « Mon cœur chérit les princes d'Israël, » dit le Seigneur au chap. V^e du livre de Judith. Saint Paul ne les négligeoit pas, puisqu'en écrivant à Timothée, Epître Ire, ch. II, il le conjuroit « de faire faire des supplications, des prières, des vœux, pour les rois et pour tous ceux qui sont élevés en dignité. » Commentaire d'Haimon. Les supplications sont les prières ardentes que l'on fait dans des cas difficiles, tels que la conversion d'un impie, ou pour demander à Dieu d'écarter un malheur. On fait des prières quand on demande des vertus et d'autres biens pour des ames déjà converties; on fait des vœux quand on demande la gloire céleste pour des âmes déjà sanctifiées. On ne doit point s'étonner de la conduite de saint Paul, car il savoit de quelle importance est pour l'Eglise de Dieu la sainteté des princes, et que c'est une profonde douleur pour ceux qui gouvernent l'Eglise, de voir l'abjection des grands, l'abaissement des âmes nobles et la honte dans ceux qui doivent briller par leur vertu par-dessus tous les autres. « Je crierai vers vous, Seigneur, » dit le Prophète au XXVIIe Psaume, « Parce que le feu a dévoré ce qu'il y avoit de beau dans le désert : » Joël chap. IV. Il appelle le monde un désert, à cause de la

PROLOGUS

Beati Thomæ in libro eruditionis principum qui in bibliotheca Vaticana repertus, nunc primum in lucem editus est.

Cum pars illustris Ecclesiæ sit cœtus principum, et initium ab eis dependeat vitæ minorum, non est negligenda cura eorum ab his qui Ecclesiæ habent zelum. *Judith,* V : « Cor meum diligens principes Israel. » Non negligebat eos Paulus, cum scribens Timotheo, obsecraret, « fieri obsecrationes, orationes, postulationes pro regibus et aliis in sublimitate constitutis, » I. *Tim.,* II. Glossa Aymonis. Obsecrationes sunt adjurationes pro rebus difficilibus, ut pro conversione impii vel malis removendis. Orationes sunt ut quando jam conversis virtutes et bona orantur. Postulationes sunt, ut quando jam justis gloria cœlestis oratur. Nec mirum quod hæc faciebat Paulus : sciebat enim bonitatem eorum valde utilem esse Ecclesiæ Dei; multumque dolendum esse his qui Ecclesiam regunt, cum conspiciunt in optimatibus deteriorationem, in generosis degenerationem et deformitatem in illis qui debuerunt esse præ cæteris speciosi. « Ad te Domine clamabo, » ait Propheta, *Psalm.* XXVII ; « quia ignis comedit speciosa deserti, » *Joel,* I. Desertum vocat mundum

rareté des biens spirituels. Il arrive ordinairement, en effet, que l'abondance des biens de la terre fait la disette des biens spirituels. Dans le monde, les plus beaux sont souvent les plus difformes, parce qu'ils sont brûlés intérieurement du feu de l'enfer, c'est-à-dire du feu de la colère, de l'avarice et de la luxure. Les âmes embrasées du zèle de la gloire de Dieu doivent beaucoup gémir, en voyant un prince aveugle, semblable à la statue du Nabuchodonosor, dont la tête étoit d'un or pur et les membres inférieurs de matières tout-à-fait différentes. Combien l'histoire ne nous étonne-t-elle point, en nous montrant des princes dévoués au service de Dieu et de l'Eglise, dont un grand nombre se pervertirent misérablement. En sorte qu'on peut leur appliquer ces paroles des lamentations de Jérémie : « Comment les enfants de Sion autrefois couverts de riches habits et ceints d'un or pur sont-ils devenus des vases d'argile. » C'est pourquoi, moi, le dernier de l'ordre des frères pêcheurs, sur la demande d'un prince et sur l'ordre de mes supérieurs auxquels je dois obéissance, d'acquiescer à sa prière, j'ai voulu recueillir pour la gloire de la bienheureuse Trinité, quelques instructions utiles à l'éducation des princes, plein de défiance de mes propres forces, et m'appuyant uniquement sur l'infinie bonté du Sauveur, qui ne rejette pas les puissants, étant puissant lui-même, et qui étant apparu dans le monde voulut apprendre aux princes ce qu'il étoit et leur apparoître dans l'éclat d'une étoile. J'ai divisé cet ouvrage en sept livres, afin qu'on pût le consulter plus facilement et ensuite aider la mémoire. On trouvera dans le premier des considérations générales sur ce qui touche à cette dignité ; dans le second, de quelle manière les Princes doivent se conduire envers Dieu et son Eglise. Le troisième renferme leurs devoirs envers eux-mêmes, le quatrième envers ceux qui les environnent,

---

propter spiritualium bonorum defectum ibi. Comitantur se, temporalium bonorum abundantia et spiritualium indigentia. In mundo frequenter sunt deformiores qui videntur esse speciosiores, intus enim igne infernali sunt exusti, igne videlicet iræ, vel cupiditatis, vel luxuriæ. Multum plangere debent qui habent zelum Dei, si videant cæcum principem statuæ Nabuchodonosor assimilatum, cujus caput fuit ex auro optimo, membra vero inferiora multum erant capiti dissimilia. Quam devoti Deo et Ecclesiæ olim principes fuerunt, noverint qui antiquas historias legunt, sed quantum ad multos, magna mutatio in ipsis facta est et non in bonum : unde hodie habet locum illa admiratio *Thren.*, IV : « Filii Sion induti et amicti auro puro, quomodo reputati sunt in vasa testea ? » Propterea ego in ordine fratrum prædicatorum minimus a quodam principe rogatus, et ad acquiescendum ejus precibus, a majoribus meis quibus obedire debebam inductus, ad gloriam beatissimæ Trinitatis colligere volui aliqua ad instructionem et ad exhortationem principum utilia, non de meis confisus viribus, sed de benignitate Salvatoris, qui potentes non abjicit, cum sit et ipse potens, et in mundo natus reges voluit de se instruere et eis in splendore sideris apparere. Opus vero istud decrevi in septem libros distinguere, ut ea quæ in ipso continentur, et facilius inveniantur et melius in memoria teneantur. In primo libro agitur in communi de quibusdam quæ ad principes pertinent. In secundo ostenditur quomodo ad Deum et Ecclesiam ejus habere se debeant. In tertio, quomodo ad seipsos. In quarto, quomodo ad eos qui sunt circa ipsos. In quinto, quomodo ad

le cinquième à l'égard de ceux qui leur appartiennent, c'est-à-dire leurs enfants; le sixième envers les peuples qui leur sont soumis; le septième vis-à-vis de ceux qui leur sont opposés, c'est-à-dire leurs ennemis. Le premier livre contient huit chapitres. Le premier traite du pouvoir temporel; le second de la sagesse nécessaire à quiconque est investi de la souveraine puissance; le troisième de la bonté, sans laquelle le pouvoir et la sagesse ne font que du mal; le quatrième de la vraie grandeur qui convient si bien aux princes; le cinquième de l'humilité des princes; le sixième de la vérité qui doit faire l'objet de leur prédilection; le septième de la clémence; le huitième de la piété qu'ils doivent avoir.

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE PREMIER.

Le pouvoir temporel est plus à craindre qu'à désirer.

Comme un désir immodéré de la puissance de ce monde est très-dangereux, d'après ces belles paroles de saint Bernard, dans son livre de la Considération : « Le fer et le poison sont moins à craindre pour vous que l'envie de dominer, » nous allons repasser avec soin les conditions de ce pouvoir, qui vont prouver clairement, qu'on doit le redouter, au lieu de l'ambitionner en soi, quoiqu'on doive l'accepter quelquefois pour répondre aux vues de la providence et pour le bien de la société. On doit donc savoir d'abord que l'autorité, qui élève un homme au-dessus de ses semblables, ce qui n'est pas dans la nature,

---

eos qui sunt ex ipsis, scilicet ad filios. In sexto, quomodo ad populum sibi subditum. In septimo, quomodo ad eos qui sunt contra ipsos, scilicet ad hostes. Primus liber continet octo partes. In prima agitur de potestate terrena. In secunda, de sapientia habenti potestatem necessaria. In tertia, de bonitate sine qua potestas et sapientia sunt nociva. In quarta, de nobilitate vera, quæ principem multum decet. In quinta, de humilitate principum. In sexta, de veritate quam debent diligere. In septima, de eorum clementia. In octava, de pietate.

LIBER PRIMUS.

CAPUT PRIMUM.

Quod potestas terrena potius est timenda quam appetenda.

Cum inordinatus amor potestatis terrenæ multum noceat, juxta illud Bernardi in lib. *De consideratione* : « Nullum tibi venenum, nullum gladium plus formido quam libidinem dominandi; » diligenter attendendæ sunt conditiones hujus potestatis, ex quibus manifestum erit quod ipsa est timenda, et non propter se appetenda, licet aliquando suscipienda sit propter Dei ordinationem et populi utilitatem. Sciendum ergo quod potestas terrena, qua homo super alios homines est, non est res naturæ, sed sequela

mais bien la conséquence du péché, renferme en soi une grande faiblesse, et ne dure que peu de temps : elle paroît être une supériorité sur les autres et les dominer, tandis qu'elle n'est qu'un dur servage et un office pénible, une gloire de peu de valeur, remplie de périls, de soucis, d'inquiétudes et de douloureuses préoccupations ; et comme elle tourne souvent au détriment de celui qui la possède, elle n'est pas un effet de la nature, mais la conséquence du péché. Car il ne fut pas donné à l'homme, au commencement, de dominer sur ses semblables, mais seulement sur les créatures privées de raison. Genèse, ch. I : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, qu'il commande aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel et aux animaux de la terre. » Les hommes sont tous égaux par nature, il n'y a entre eux aucune distinction d'origine. Saint Grégoire : « Ils sont tous égaux par nature. » Saint Grégoire, *ibid* : « L'homme n'a point reçu le pouvoir de dominer sur ses semblables, mais sur les poissons de la mer, les oiseaux et les animaux de la terre, c'est-à-dire sur les hommes, en ce qu'ils se rendent semblables aux créatures privées de raison. » Car nous sommes tous égaux, tant que nous ne nous avilissons pas par le péché, puisque l'autorité que beaucoup ambitionnent et la dépendance à laquelle un grand nombre résiste, sont corrélatives : le désir de la domination sur les autres ne peut être légitime, qu'autant qu'il est dans les vues de Dieu et dans l'intérêt du prochain. Autrement il ne sauroit être naturel et vertueux, mais vicieux et coupable. Saint Paul disant dans sa prmière Epître aux Corinthiens, ch. XIV : « La charité n'est point ambitieuse, » elle ne peut inspirer à l'homme de fonder son bonheur sur le malheur d'autrui. « Vous qui êtes sage, si vous voyez un mur vouloir dominer sur un autre mur, pourriez-vous vous empêcher de rire ? » « Un âne, dit le Philosophe, serre les oreilles quand il se voit dépasser par son compagnon. » « Il y a cruauté à enlever à

---

culpæ, hæc potestas multum habet impotentiæ, brevis est duratione, videtur altitudo esse et dominium, cum potius sit subjectio et ministerium, honor est contemptibilis, multum habet periculi, multum oneris, multum inquietudinis, multum punctionis, et ut frequenter nociva est eam habenti, non est res naturæ, sed sequela culpæ. Non enim datum est homini ab initio, ut præesset hominibus, sed ut præesset creaturis irrationabilibus. *Gen.*, I : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et præsit piscibus maris, et volucribus cœli et bestiis terræ. » Naturaliter æquitas est inter homines, non prælatio. Gregorius : « Omnes naturaliter sunt pares. » Item idem : « Non est data homini prælatio ut dominetur hominibus, sed bestiis terræ et volucribus et piscibus, id est, hominibus in eo quod induunt faciem horum. » Ubi enim non delinquimus, pares sumus, cum prælatio quam multi appetunt, et subjectio quam multi fugiunt, se comitentur, non est laudabilis appetitus quo aliquis appetit suam prælationem per aliorum subjectionem, nisi hoc velit propter Dei ordinationem vel populi utilitatem. Non est hic appetitus naturalis nec virtutis, sed vitii. I. *Cor.*, XIV : « Charitas non est ambitiosa, » non habet homini velle alienum malum, propter suum bonum. Sapiens : « Si videas murum velle dominari alii muri, numquid risum teneas ? » « Asinus auribus intumescit cum se videt per comparem comprehendi. » Philosophus : « Sævitia est in obsequium cogere quod vobis fratres

vos frères les droits que la nature leur a accordés comme à nous, c'est-à-dire ceux auxquels elle semble les rendre participants, aussi bien que nous. »

Ce pouvoir n'est rien puisqu'il dépend des sujets qui y sont soumis et qu'il est anéanti par leur opposition. Les plus puissants ne peuvent se garantir des puces et des moucherons, et quelquefois, ils sont plus misérables que les autres, du côté de l'ame et du côté du corps. Du côté de l'ame, parce qu'ils sont moins capables de résister au démon et au péché; du côté du corps, parce qu'ils sont plus sujets aux incommodités et aux maladies, et moins capables de supporter des privations et le travail. Ce pouvoir est un roseau, éclatant au dehors, creux au dedans, séduisant aux yeux des hommes; il n'est rien pour ceux qui le possèdent. Le pouvoir de ce monde est un roseau brisé. Isaïe dit au ch. XXXVI : « Vous vous appuyez sur un bâton de roseau. » Il est encore de courte durée : « L'existence de tout pouvoir est courte, » dit l'Ecclésiaste au chap. X; et dans le même endroit : « Un roi est aujourd'hui sur le trône et demain dans le cercueil. » Combien a été court le règne d'Alexandre le Grand, qu'on dit n'avoir duré que douze ans. Il fit la guerre pendant sept ans, ce qui veut dire qu'il passa tout ce temps dans les périls et les fatigues les plus accablantes. Il régna paisiblement pendant cinq ans. Le pouvoir semble être élevé, mais il est réellement si bas, qu'il touche à l'enfer et laisse le ciel dans un lointain immense; car de là on descend facilement dans l'enfer et on monte malaisément au ciel. Celui qui est investi de l'autorité, semble s'élever; cependant il arrive bien des fois ce que dit le Prophète au LXXIIe Psaume : « Vous les avez renversés alors qu'on les mettoit sur le pavois. » Souvent, en effet, elle est obtenue par un sujet indigne et par des voies injustes, et quand on la possède, on s'en

---

eadem natura convenit, id est, ex his quibus nobiscum convenire ostendit. »

Hæc potestas multum habet impotentiæ, cum a subditis dependeat. Nullius enim valoris est potestas terrena, si in subditis desit obedientia. Qui magnæ potestatis reputantur, non possunt se defendere a ulicibus et muscis, frequenter in se infirmiores sunt cæteris et ex parte animæ et ex parte corporis. Ex parte animæ, quia minus possunt resistere diabolo et vitiis; ex parte corporis, quia facilius ægrotant, et minus potentes sunt abstinentiæ et laboris. Arundinea est hæc potestas, exterius habet nitorem, interius vacuitatem, ad homines habet apparentiam, in ipsis qui præsunt non habet existentiam. Potestas terrena baculus arundineus est. *Isai.*, XXXVI : « Ecce confidis super baculum arundineum. » Duratione est brevis. *Eccl.*, X : « Omnis potentatus brevis vita. » In eodem : « Rex hodie est, et cras morietur. » Quam parum duravit regnum Magni Alexandri, qui duodecim annis dicitur regnasse; sed in septimo illorum annorum pugnavit : unde patet quod in miseria fuit; annis numero quinque in pace regnavit. Hæc potestas videtur esse altitudo, sed est locus infimus tanquam inferno proximus et a cœlo remotus; facile enim inde ad infernum descenditur, et difficile in cœlum ascenditur. Qui potestatem recipit, sublimari videtur, sæpe tamen dicitur secundum illud *Psalm.* LXXII : « Dejecisti eos dum allevarentur. » Frequenter enim talis dignitas ab indigno et per indigna obtinetur, et cum eam aliquis obtinuerit, indigna operatur : unde cum multum Deum des-

sert pour opérer des actions iniques; en sorte que méprisant Dieu, on en est profondément méprisé et on devient plus méprisable qu'on n'étoit auparavant. Saint Paul, Ire Epître aux Romains, ch. II : « Ceux qui me méprisent seront dans l'ignominie. » Et saint Luc, ch. XVI : « Ce qui est élevé aux yeux des hommes, est une abomination devant Dieu. » Et Boëce écrit au livre de la Consolation : « Plus la dignité est grande, plus sont méprisables ceux qui s'en montrent indignes, et cela est justice. » Car ils rendent solidaire de leurs défauts, la dignité qu'ils déshonorent par leurs vices. Sage, n'ambitionnez pas une dignité à laquelle vous ne pouvez parvenir que par des voies illégitimes. Aussi fuyez les honneurs que vous ne pouvez posséder sans crime. La sublimité du rang fait la grandeur du forfait. Elle paroît dominer, quand plutôt elle porte le joug. L'homme peut bien être chargé de cet office, mais la véritable puissance appartient à celui qui a dit : « C'est moi, moi qui suis le Seigneur, » Levit., ch. XIX, et auquel l'Eglise adresse cette louange : « Vous êtes le seul Seigneur. » César-Auguste, maître du monde, défendit de lui donner le nom de maître. Les superbes qui ont le pouvoir temporel, outre la servitude honteuse du démon et des vices auxquels ils sont adonnés, sont encore les esclaves de ceux auxquels ils paroissent commander et qu'ils sont obligés de gouverner. Et ils sont bien moins libres que leurs administrés, puisqu'ils ont autant de maîtres que de sujets, tandis que ceux-ci n'en ont qu'un. C'est encore un honneur qu'on doit fuir au lieu de l'ambitionner, parce que c'est la honte du péché qui l'a introduit dans le monde, puis qu'il est fondé sur l'ignominie de la servitude des autres, qui donne à l'homme un office auquel le cœur de Dieu répugne, c'est-à-dire le châtiment du crime. Jérémie, ch. XIII : « Il ne s'est pas humilié dans son cœur, et il a rejeté les enfants des hommes. » Sont réputés ignobles

---

piciat, multum a Deo despicitur, et vilior est quam prius. I. *Rom.*, XI : « Qui me contemnunt, erunt ignobiles. » *Luc.*, XVI : « Quod altum est hominibus, abominatio est ante Deum. » In lib. *Consol.* Boetii : « Quanto major est dignitas, tanto despectiores improbos facit, et non impune. » Reddunt namque improbi parem dignitatibus vicem, quas sua contagione commaculant. Sapiens : « Non sit tibi ambitio ad dignitatem, quæ nisi per indigna te non adducet : ideo cave honores quos sine culpa tenere non potes : sublimitas honorum magnitudo scelerum est. » Dominium esse videtur, cum potius sit subjectio : ministerium potest homo habere in talibus ; sed verum dominium illius est, qui ait : « Ego Dominus, ego Dominus, » *Levit.*, XIX, et cui Ecclesia dicit : « Tu solus Dominus. » Augustus Cæsar cum toti mundo præesset, prohibuit ne aliquis eum dominum vocaret. Superbi in dignitate positi terrena præter pessimam servitutem diaboli et vitiorum in quibus sunt, etiam illis serviunt quibus dominari videntur, quibus providere tenentur. Et quantum ad hoc minus sunt liberi quam illi, cum habeant multis servire, ille vero uni. Hæc potestas honor videtur esse contemptibilis, non desiderabilis, quoniam peccati ignominia introduxit, quam ignominia servitutis multorum comitatur, qua aliquis ministerium habet in his quæ Deus non ex corde suo operatur, scilicet inflictione pœnarum. *Thren.*, III : « Non humiliavit se ex corde suo, et abjecit filios hominum. » Viles personæ reputantur qui sententias judicum pœnales exequuntur mutilando homi-

tous les exécuteurs des lois pénales, soit qu'ils le fassent par mutilation, strangulation, ou par tout autre supplice.

Le pouvoir est environné de périls. Saint Augustin dit : « Plus on est haut placé, plus on est exposé. » On a tout à craindre quand on est là. Les démons, qui ont été chassés des demeures éclatantes du ciel, jalousent surtout ceux qui possèdent l'autorité de ce monde, regardant comme l'honneur le plus flatteur pour leur orgueil infernal de les faire tomber dans leurs piéges, sachant bien que leur damnation en amènera plusieurs autres; de même que dans une bataille, on vise toujours au chef, parce qu'une fois mort, ou prisonnier, la troupe est dispersée. Ainsi les ennemis invisibles poursuivent surtout celui qui est revêtu de l'autorité. Comme il est dit au dernier chapitre du Ier livre des Rois : « Le plus fort du combat se porta sur Saul. » Leurs sujets même cherchent à les pervertir, ceux-ci par la flatterie, ceux-là par la persécution, ceux-ci par le bien, ceux-là par le mal; enfin, ils s'efforcent de leur faire quitter les desseins de Dieu, pour leur faire faire leur propre volonté. C'est un lieu de perdition qu'un trône. Saint Bernard dit : « Il est facile d'être pris de vertige, quand on est sur un lieu élevé, et de rouler dans le précipice. » Il est écrit au deuxième livre des Rois, ch. I : « Les plus illustres d'Israël furent tués sur les montagnes. » Et dans le même livre : « Jonathas trouva la mort sur les montagnes. » Cette condition est périlleuse pour l'ame et pour le corps. D'abord pour l'ame, parce qu'il est difficile, dans cette condition, d'éviter le péché. Tous les rois d'Israël se conduisirent mal, trois exceptés. On lit dans l'Ecclésiast., ch. XLIX : « Tous les rois de Juda, excepté David, Ezéchias et Josias, firent le mal, car ils abandonnèrent la loi du Tout-Puissant et ne gardèrent point la crainte de Dieu. » Le commentaire dit : « On dit que ces trois rois ne péchèrent point, en comparaison des autres, parce qu'ils firent de dignes fruits de péni-

---

nes, vel suspendendo, vel aliter puniendo.

Potestas ista multum habet periculi. Augustinus : « Quanto quis in loco superiori, tanto in periculo majori versatur; habenti potestatem istam ex omni parte timendum est. » Dæmones, qui cœlestem altitudinem amiserunt, positi in terrena altitudine invidentes eos maxime impugnant, repugnantes sibi honorabilius si eos sibi subjecerint, et scientes quod per eos pluribus poterunt damnari, sicut in exercitu hostes visibiles ducem exercitus capere vel occidere conantur, eo quod ipso capto vel occiso exercitus dispergatur, sic hostes invisibiles eum qui præest maxime persequuntur. I. *Reg.*, ult. : « Totum pondus prælii conversum est in Saul. » Subditi etiam volunt eos pervertere, alii eis obsequendo, alii persequendo, et bonis et malis : volunt eos inducere ut eorum voluntatem faciant, et Dei voluntatem deserant. Hæc potestas locus est præcipitii. Bernardus : « Facile est in alto se continentem obstupescere, et de vita periclitari. » II. *Reg.*, I : « Inclyti Israel super montes interfecti sunt in eodem. » Jonathas in excelsis occisus est. Status ille periculosus est et quantum ad animam et quantum ad corpus. Quantum ad animam, quia difficile est in statu illo cavere a peccato. Inter reges Judæorum omnes se male habuerunt exceptis tribus. *Ecclesiast.*, XLIX : « Præter David, et Ezechiam, et Josiam, omnes reges commiserunt peccatum, nam dereliquerunt legem Potentis reges Juda, et contempserunt timorem Dei. » Glossa :

tence pour leurs péchés et plurent à Dieu par leur zèle et leur piété. » Saint Jérôme dit : « J'irai trouver les puissants, etc. » Et ensuite : « Voilà que ceux-là surtout brisèrent le joug du Seigneur et rompirent les liens qui les attachoient à lui. » Ils sont encore exposés aux plus grands dangers du côté du corps; saint Jérôme dit : « Les honneurs sont pleins de périls et la puissance est sans cesse exposée au danger.» Et le même ajoute : « Ce sont les plus hautes montagnes qui sont le plus souvent frappées de la foudre. » Les autres chefs n'osent pas paroître en public, sans une escorte armée, ce qui est infiniment misérable. Il est écrit au livre de la Sagesse : « Ne vaut-il pas mieux pour des soldats de périr, plutôt que de ne pouvoir vivre dans une ville, sans une escorte d'hommes en armes. » Alexandre le Grand s'étant rendu maître du monde, s'empoisonna, et ayant perdu la parole, périt misérablement. Jules-César après la défaite de Pompée, ayant occupé le souverain pouvoir, pendant trois ans et huit mois, périt sous le poignard de Brutus et de Cassius.

Dieu adresse ses menaces particulièrement aux princes. Livre de la Sagesse, chap. VII : « Ecoutez ô rois et comprenez... Il viendra d'une manière effrayante et vous apparoîtra tout-à-coup, parce qu'un jugement très-sévère est réservé à ceux qui tiennent l'autorité. Car on fera miséricorde au foible, mais les puissants seront puissamment tourmentés. » Dans le même livre : « Les forts auront à subir de violents châtiments. » Et parce que la condition de ceux qui possèdent l'autorité est pleine de dangers : « Le Sauveur ayant vu qu'on venoit l'enlever pour le faire roi, s'enfuit seul sur la montagne, » saint Jean, ch. VI : « Il s'offrit volontairement à ceux qui le cherchoient pour le faire mourir, » saint Jean, chap. XVIII, voulant faire voir que, quelquefois, mieux vaudroit la mort que la puissance de ce monde. Saint

---

« Hi tres comparatione aliorum non dicuntur peccasse ; quod enim peccaverunt, condigna pœnitentia deleverunt, et devotione ex pietate Deo placuerunt. » *Jerem.*, V : « Ibo ad optimates, etc., » et subditur : « Ecce hi magis confregerunt jugum, ruperunt vincula. » In majori etiam periculo corporis sunt. Hieronymus : Honores secum pericula trahunt, cito periclitatur potestas : quanto major honor, tanto majora pericula. » Idem : « Altissimi montes crebris fulminibus feriuntur. » Alii principes in sua civitate sine armatis non audent ire, quod est valde miserum. *Sap.* : « Nonne milites melius est perire, quam in civitate sine armatorum præsidio non posse vivere ? » Alexander Magnus cum dominium mundi adeptus esset, sumpto veneno usum linguæ amisit, et mortuus est. Julius Cæsar postquam Pompeio prævaluerat, cum per triennium et octo menses tenuisset imperium, dolo Bruti et Cassii occisus est.

Principibus specialiter Deus comminatur. *Sapient.*, VII : « Audite, reges, et intelligite, etc. Horrende et cito apparebit vobis, quoniam judicium durissimum in his qui præsunt fiet. Exiguo enim conceditur misericordia ; potentes autem potenter tormenta patientur. » In eodem : « Fortioribus fortior instat cruciatio, » quia status habentis potestatem periculosus est ; ideo Salvator « cum vidisset quod venturi essent ut raperent eum, et facerent eum regem, fugit in montem solus, » *Joan.*, VI. « Qui quærentibus se ad mortem se ultro obtulit, » *Joan.*, XVIII, volens ostendere quod aliquibus magis expediret esse mortuus, quam terrenam potestatem habere. *Hebr.*, XII, dicitur de Christo, quod « proposito

Paul dit au XIIe ch. de son Epître aux Hébreux, de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Qu'au lieu de la vie heureuse et tranquille, dont il pouvoit jouir, il a souffert la croix.» Le pouvoir est un lourd fardeau, car c'est une rude charge que d'avoir une ville, une province, ou un royaume à gouverner. Moïse s'en plaint au Seigneur, au XIIe ch. du livre des Nombres, en ces termes : « Pourquoi m'avez-vous imposé le fardeau de tout ce peuple? » Les péchés du peuple sont imputés au prince. Dieu dit à Moïse, au XXVe ch. du livre des Nombres : « Prenez tous les princes du peuple et pendez-les à des gibets, la face tournée au soleil, afin que ma colère se détourne d'Israël. » D'après la Glose : « Que si les hommes faisoient réflexion à ces paroles du Seigneur, ils n'ambitionneroient pas l'autorité. » Car elle est menacée des plus grands châtiments, surtout dans les mauvais princes, dont la couronne est une couronne d'épines. Quand Saül se fut éloigné de Dieu, il fut tourmenté par l'esprit malin, Ier livre des Rois, ch. XVI. L'ambitieux trouve son supplice dans sa propre ambition. Car voulant s'attirer tous les suffrages et se faisant le tyran de tout le monde, il n'est sorte de tourments qu'il n'endure.

C'est une condition pleine d'inquiétude, car les hauteurs sont battues par les vents et le pouvoir est une montagne exposée aux tempêtes. Saint Grégoire : « Qu'est-ce que la puissance? Le bouleversement de l'âme. » C'est là le séjour de l'aquilon, selon cette parole du superbe Lucifer : « Je m'assoierai sur les ailes de l'aquilon, « Isaïe, ch. XIV. C'est un lieu froid et glacé que n'échauffe pas le feu de la charité. Le souffle de l'aquilon est l'esprit du diable qui pousse à la haine et à la discorde ; de même que le souffle du Saint-Esprit excite à l'amour et à la paix.

L'autorité est souvent un mal pour celui qui la possède. Ecclésiaste, ch. VIII : « L'homme a quelquefois, pour son malheur, l'autorité sur

---

sibi gaudio sustinuit crucem. » Hæc potestas multum habet oneris : multum oneratus est qui unam civitatem, vel comitatum unum, vel regnum habet super humeros. De hoc onere conqueritur Moyses, *Numer.*, XII, dicens Domino : « Cur imposuisti pondus universi populi hujus super me? » Peccata populi principi imputantur. *Num.*, XXV, dixit Dominus ad Moysen : « Tolle cunctos principes populi, et suspende eos contra solem in patibulis, ut avertatur furor meus ab Israel. » Glossa : « Hoc si cogitarent homines, principatus non ambirent. » Multum habet punitionis hæc potestas, et maxime in principibus malis. In eis enim corona est spinea. « Postquam Saul recessit a Deo, spiritus malus eum exagitabat, » I. *Reg.*, XVI. Ambitio ambientium crux, quomodo omnes torquens omnibus places? nil acerbius cruciat.

Multum habet status iste inquietudinis, locus enim est ventis expositus, perflant altissima venti. Gregorius : « Quid est potestas culminis? tempestas mentis ; » specialiter perflat ibi aquilo, juxta verbum Luciferi dominantis : « Sedebo in lateribus aquilonis, » *Isai.*, XIV; locus est frigidus sine calore charitatis, flatus aquilonis est suggestio diaboli ad discordiam et odium. Sic flatus Spiritus sancti est exhortatio ad amorem et concordiam.

Frequenter hæc potestas nociva est habenti. *Ecclesiast.*, VIII : « Interdum dominatur homo homini in malum suum ; » verum honorem ut frequenter hic honor impedit, scilicet statum gratiæ et gloriæ,

les autres. » L'honneur que donnent les dignités est souvent un obstacle au véritable honneur, c'est-à-dire à l'état de grâce et de gloire ; car en préoccupant ceux qui y sont élevés de telle façon qu'ils n'ont pas le temps de songer à eux et de faire leur salut, tandis que tout les occupe, ils ne se possèdent pas eux-mêmes. Saint Bernard disoit au pape Eugène IV : « Puisque vous êtes à tout le monde, soyez donc un peu à vous-même. Si celui-là est maudit qui prend la plus mauvaise part, que sera celui qui s'oublie entièrement? » La Sagesse a dit : « C'est un bien inestimable que de s'appartenir à soi-même. » Le pouvoir est un lieu vide de biens spirituels, parce que, comme le dit saint Augustin, « les hauteurs sont stériles et les vallées couvertes de moisson. » Cet état est une montagne que Dieu visite rarement, et que si sa sainte présence y faisoit tomber quelquefois la rosée de la grâce, elle seroit desséchée par le souffle des vents ; de même qu'il arrive souvent qu'un homme occupe une position plutôt pour l'intérêt de ses administrés que pour le sien propre, ainsi couvre-t-on ses autres habits d'un manteau, pour leur conservation, et non pour son bien, non pas parce qu'on l'estime davantage, mais pour qu'il soit seul exposé aux outrages du mauvais temps. « Le Seigneur miséricordieux préserve des emplois dangereux ce que son amour tient à conserver, » dit saint Grégoire. C'est ainsi qu'un père de famille emploie ses serviteurs aux travaux dont il veut exempter la délicatesse de ses enfants et par là entretient leur beauté, tandis que ses gens sont déformés et enlaidis par la dureté des travaux.

Il est donc constant qu'on ne doit pas ambitionner le pouvoir de ce monde, en lui-même, mais qu'on doit plutôt le redouter et qu'une condition humble est bien préférable, selon le conseil du Sauveur, au XIVe ch. de l'Evangile de saint Luc : « Prenez la dernière place, » ce qui, du reste, convient parfaitement à l'homme qui n'est que cendre et poussière, d'après ces paroles de l'Ecclésiaste, ch. X : « Pourquoi

---

aufert homini etiam seipsum, ut non habeat tempus cogitandi de se, et operandi salutem suam, et cum cætera eum habeant, ipse se non habet. Bernardus Eugenio papæ : « Cum omnes te habeant, esto etiam te ex habentibus unus. Si maledictus qui partem suam facit teteriorem, quid ille qui se penitus reddit expertem ? » *Sapient.* : « Inæstimabile bonum est suum esse ; » locus est bonis spiritualibus deficiens, quia secundum Augustinum, alta siccantur, ima replentur. Status talis mons est, qui vix a Domino visitatur, et si ab eo visitaretur irrigatione gratiæ, flatu ventorum exsiccaretur, ut frequenter propter utilitatem subditorum ponitur aliquis in tali statu potius quam propter suam, cappa pluvialis cæteris vestibus superponitur ad rerum conservationem, non propter suum bonum, non quia charior habeatur, sed potius ut sola deturpetur. Gregorius : « Misericors Deus quod tenere diligit, ab extremis actionibus abscondit. » Nam et paterfamilias ad eum laborem servos mittit, a quo subtiles filios suspendit, et inde filii sine cessatione decori sunt, unde servi in pulvere deturbantur.

Ex prædictis patet quod potestas temporalis non est propter se appetenda, sed est multum timenda ; locus vero humilis eligendus est secundum consilium Salvatoris dicentis : « Recumbe in novissimo loco, » *Luc.*, XIV. Hic locus est congruens homini qui terra est et cinis. *Eccles.*, X : « Quid

t'enogueillis-tu, cendre et poussière ? » Il ne convient pas à la terre, qui est le plus vil des éléments, de vouloir s'élever ; pas plus qu'à la cendre, pour qu'elle ne soit pas dispersée par le vent. Une condition humble est tranquille et calme, et abonde de toute espèce de biens. Elle est tranquille, parce qu'elle est à l'abri des tempêtes. Isaïe dit au ch. XXXII : « Il sera comme à couvert du vent et il aura une retraite contre les tempêtes. » Elle est sûre, puisqu'elle est humble. Saint Augustin dit : « L'humilité se tient à terre et par conséquent ne peut pas tomber. » Elle a toute espèce de biens spirituels, de même qu'une vallée féconde, ainsi qu'il est dit au Psaume LXIV : « Les vallées seront couvertes de riches moissons. »

CHAPITRE II.

La sagesse est nécessaire à celui qui a le pouvoir temporel.

La sagesse est très-nécessaire à celui qui est au pouvoir; car si elle lui manque, il ne sait pas faire usage de son autorité. Le bienfait de la puissance et de tous les autres biens temporels ne consiste pas dans leur étendue, mais dans le bon usage qu'on en fait. Il est écrit au livre de la Sagesse : « Il ne faut rien à l'insensé, parce qu'il ne sait se servir de rien comme il faut. » Il ne sait pas surtout faire usage de l'autorité, car il n'y a rien de plus difficile que d'en faire un bon emploi. Ainsi de même qu'une arme entre les mains d'un fou est dangereuse pour lui et pour les autres, de même le pouvoir est dangereux entre les mains d'un homme incapable, parce qu'il le peut tourner à sa ruine et au malheur des autres. La nature, l'Ecriture sainte et l'expérience exhortent ceux qui sont au pouvoir, à l'amour de la sagesse. D'abord la nature, car la tête qui a la prééminence sur tous les membres du corps humain et qui a des sens en abondance, puisqu'elle

---

superbis terra et cinis? » Terræ non congruit esse in alto, quæ est infima elementorum. Cineri etiam non expedit ut in alto sit, ne dispergatur a vento. Status humilis locus est quietus, et tutus et abundans bonis. Quietus est, quia non est ventis expositus. *Isai.*, XXXII : « Erit vir quasi qui absconditur a vento, et celat se a tempestate. » Tutus est cum sit in imo. Augustinus : « Humilitas in imo est, et non habet quo cadat ; » bonis spiritualibus abundat velut vallis fertilis in *Psal.* LXIV : « Valles abundabunt frumento. »

CAPUT II.

Quod habenti potestatem terrenam necessaria sit sapientia.

Habenti potestatem terrenam multum necessaria est sapientia. Si enim desit ei, nescit potestate uti. Bonum vero potestatis et aliarum rerum temporalium non est positum in earum magnitudine, sed in earum laudabili usu. *Sapient.* : « Stulto nulla re opus est, nulla enim re scit uti ; et maxime nescit uti potestate, quia valde difficile est bene uti. » Sic sicut insanus periculose tenet gladium ne inde lædat se vel alium, sic periculosum est potestatem habere insipienti, ne noceat sibi vel alteri. Ad amorem sapientiæ monet eos qui præsunt et natura, et sacra Scriptura, et multa exempla. Natura monet, quia in corpore humano caput quod inter membra præeminet, et sensibus abundat, quinque sensus habens, cum cætera membra habeant unum, scilicet tactum, sic in eo qui cæteris homi-

les possède tous cinq, tandis que les autres n'en ont qu'un, qui est celui du tact; de même parmi les hommes, celui qui les domine, doit posséder une grande sagesse. La nature n'a pas donné à l'âne stupide, les cornes, qui désignent la puissance dans les saintes Ecritures. Un roi des Romains écrivant à un roi des Francs, pour l'exhorter à faire instruire ses enfants dans les arts libéraux, ajoute : « Un roi sans instruction, est comme un âne qui a des cornes. » Mais parmi les nombreux conseils qu'en donne l'Ecriture sainte, qu'il nous suffise d'en citer quelques-unes. Il est écrit au livre de la Sagesse, chap. VI : « Si vous tenez à vos sceptres et à vos trônes, ô rois du peuple, aimez la sagesse, afin que votre règne soit éternel. » Et encore : « Recherchez la lumière de la sagesse, vous tous qui régnez sur les peuples. » Le même, dans le même chap. : « Le désir de la sagesse donne un règne perpétuel. » Glose : « La chose publique est bien gouvernée, lorsqu'elle est gouvernée par des sages et que les rois recherchent la sagesse. » Salomon brûloit d'amour pour la sagesse et la préféroit à tout, lui qui répondit à Dieu qui lui dit : « Demande ce que tu voudras et je te le donnerai. Votre serviteur est à la tête d'un peuple dont vous avez fait votre peuple, et dont le nombre ne peut être connu. Donnez-lui donc, Seigneur, un cœur obéissant, afin qu'il puisse juger sagement votre peuple et discerner le bien du mal, » chap. III. Le prince qui aime la sagesse est chéri de Dieu. Cette passion est conforme à sa haute position et tourne à l'avantage du peuple.

Ces différentes propositions sont clairement prouvées par les paroles que nous avons citées plus haut. « Ce vœu du roi Salomon qui avoit demandé la sagesse, fut agréable à Dieu, » livre des Proverbes, ch. XIII. Un ministre intelligent plaît au roi, je veux dire au roi du ciel. Le ministre inutile éprouvera les effets de sa colère. Inutile est pris

---

nibus præest, sapientia abundare debet. Non dedit natura eorum cornua asino stolido, per quæ in Scripturis intelligitur potestas. Quidam rex Romanorum scribens cuidam regi Francorum, et hortans eum ut liberos suos instrui faceret liberalibus disciplinis, adjecit : « Rex illiteratus est quasi asinus cornutus. » De admonitionibus vero Scripturæ paucas ponere sufficiat. Legitur *Sap.*, VI : « Si delectamini in sedibus et sceptris, o reges populi, diligite sapientiam ut regnetis in perpetuum. » Item in eodem : « Diligite lumen sapientiæ, omnes qui præestis populis. » Item ibidem : « Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum. » Glossa : « Tunc bene regitur respublica, cum philosophi regnant, et reges philosophantur. » Magnum amorem habuit ad sapientiam Salomon cunctis rebus sapientiam præferens, cui cum dixisset Dominus : « Postula quod vis ut dem tibi, » ait Domino : « Servus tuus in medio est populi quem elegisti, populi infiniti qui numerari et supputari non potest præ multitudine. Dabis ergo servo tuo cor docile, ut possit judicare populum tuum, et discernere inter bonum et malum, » III. Amor sapientiæ in principe Deo multum placet, principem sapientia multum decet, et populo multum utilis est.

Primum patet, ex hoc quod subditur post verba prius posita : « Placuit sermo coram Domino, quod Salomon rex rem hujuscemodi postulasset, » *Proverb.*, XIII. Acceptus est regi minister intelligens, regi inquam cœlesti : iracundiam ejus inutilis sustinebit. Inutilis dicitur non intelligens. Principem multum decet sapientia. Inde-

pour incapable. La sagesse va bien à la condition de roi. Il est en effet de la dernière inconvenance, que celui qui doit conduire les autres soit aveugle lui-même, et ait besoin d'un guide qui dirige son action sur les autres. Il est très-avantageux pour le peuple que celui qui est à sa tête soit un homme sage. « Car un roi sage fait la force du peuple, » livre de la Sagesse, chap. VI; « au contraire, un roi sans prudence, perdra la nation, » livre de l'Ecclésiaste, ch. X. La sagesse est nécessaire à celui qui possède l'autorité, et pour lui et pour les autres. Pour lui d'abord, puisqu'il est exposé à de plus grands périls que les autres et que sa sagesse seule peut les lui faire éviter. « Les justes seront sauvés par la sagesse, » livre des Proverbes, ch. X. Il la lui faut encore pour les autres. D'abord, parcequ'il a des maux à guérir, mais non avec le fer et le feu; cependant il appartient à la sagesse de juger quand il faut s'en servir, aussi bien que des autres moyens à employer. Elle est le remède le plus salutaire et le plus efficace. « La sagesse a guéri tous ceux qui, dans tous les temps, vous ont été agréables, » livre de la Sagesse, ch. XI. Secondement, puisqu'il doit être le guide de ceux qui sont confiés à sa conduite. Or, un homme ignorant est incapable de diriger les autres, d'après ces paroles de saint Matthieu, ch. XI : « Si un aveugle conduit un autre aveugle, ils tomberont tous deux dans le précipice. » Troisièmement, parce qu'il doit procurer le bien de ses administrés et ne pas être pour eux un fardeau; or, s'il manque de sagesse, il accablera ses sujets, selon ces paroles du livre des Proverbes, chap. XXVIII : « Un prince imprudent opprimera plusieurs personnes par ses violences. » L'abondance des biens temporels, comme on le voit de Salomon au IIIe livre des Rois et au XVIIIe chap. des Proverbes : « Je possède la gloire, les richesses et tous les autres biens, » dit la Sagesse. Au contraire le défaut de sagesse est suivi de la misère, qui conduit à la violence et à l'oppression des sujets, afin

---

cens valde est quod ille qui alios dirigere habet, in se cæcitatem habeat, et in singulos alio duce indigeat. Utile valde est populo quod ipsius rector sapientiam habeat. « Rex enim sapiens populi stabilimentum est, » *Sap.*, VI. « E contrario rex insipiens perdet populum suum, » *Eccles.*, X. Necessaria est sapientia illi qui præest, et propter se et propter populum. Propter se, cum sit in majori periculo quam cæteri, a quo periculo non est liberatio nisi per sapientiam. *Proverb.*, X : « Justi liberabuntur scientia. » Propter populum etiam necessaria est ei sapientia. Primo, quia mederi habet, sed non igne et ferro; lumen vero sapientiæ necesse est igne et ferro medentibus, sicut et illis qui aliter medentur. Saluberrimum omnium medicamentorum est sapientia. *Sap.*, XI : « Per sapientiam sanati sunt omnes qui placuerunt tibi ab initio. » Secundo, quia subditos habet regere ut dux eorum. Cæcitas vero inutilem reddit hominem ducatui, secundum illud *Matth.*, XI : « Cæcus si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt. » Tertio, quia bona subditorum debet portare, non eos gravare; si vero desit sapientia, ut frequenter subditos gravat, secundum illud *Proverb.*, XXVIII : « Dux indigens prudentia multos opprimet per calumniam. » Sapientiam concomitatur temporalium abundantia, ut patet in Salomone, III. *Reg.*, III; et *Proverb.*, VIII : « Mecum sunt divitiæ, et gloria, etc., » dicit sapientia. E contrario, defectum sapientiæ concomitatur temporalium indi-

de leur arracher de l'argent. Quatrièmement, parce qu'il doit être un rempart contre les dangers qui les menacent, et qu'il ne le peut sans la sagesse. Il est dit au Xe chap. de l'Ecclésiastique : « Il y avoit une petite ville, qui renfermoit un petit nombre d'habitants. Un roi puissant marcha contre elle, il l'environna de troupes, construisit des forts et des murs de circonvallation et en fit le siége. Mais un homme sage et pauvre se rencontra dans ses murailles, qui la délivra par sa sagesse. »

Cinquièmement, il doit être le rempart de son peuple, ce pourquoi la sagesse vaut mieux que la force. Il est écrit au livre des Proverbes, ch. XXIV : « L'homme sage est vaillant, l'homme savant est fort et résolu, etc.; » dans l'Ecclésiaste, ch. IX : « Ils disoient donc que la sagesse vaut mieux que la force. » Et encore au chap. X : « La sagesse garde mieux que les glaives et les épées. » Et au livre de la Sagesse, chap. V : « La sagesse est préférable à la force et l'homme prudent à l'homme fort. »

Sixièmement, parce que l'autorité doit faire régner l'ordre dans la société ; que si elle est dépourvue de sagesse elle y mettra le trouble et la confusion. Proverbes, ch. XXIX : « Donner des honneurs à l'insensé est jeter une pierre dans la boutique d'un marchand. » Mercure est le dieu des marchands chez les païens. Si vous jetez une pierre dans un tas de cailloux que compte un homme, vous troublez son compte. Ainsi, celui qui donne des dignités à l'insensé jette le trouble dans la société.

Septièmement, parce que celui aux mains de qui le pouvoir est remis tient la place de Dieu et il doit en remplir l'office, en gouvernant le peuple selon la volonté qui lui est manifestée par les enseignements de la loi divine. C'est pourquoi le Seigneur dit-il au XVIIe chap. du Détéronome, « quand le roi sera assis sur son trône,

---

gentia, quam sequitur calumnia ad extorsionem pecuniæ facta, et oppressio subditorum. Quarto, quia subditos a periculis liberare debet, ad quod multum valet sapientia. *Eccles.*, X : « Civitas parva, et pauci in ea viri, venit contra eam rex magnus, et vallavit eam, et extruxit munitiones per gyrum, et perfecta est obsidio, inventusque in ea vir pauper et sapiens, et liberavit urbem per sapientiam suam. »

Quinto, quia debet populum defendere, ad quam defensionem multum valet sapientia, plus etiam quam fortitudo. *Prov.*, XXIV : « Vir sapiens fortis est, et vir doctus robustus et validus, etc. » *Eccles.*, IX : « Dicebant ergo meliorem esse sapientiam fortitudine. » Ibidem, X : « Melior est sapientia quam arma bellica. » *Sapient.*, V : « Melior est sapientia quam vires, et vir prudens quam fortis. »

Sexto, quia ab eo qui præest, procedere debet ordinatio in populo ; si vero desit sapientia, potius procedit inde confusio et turbatio. *Proverb.*, XXIX : « Quasi qui mittit lapidem in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem. » Apud gentiles Mercurius deus est mercatorum. Qui lapillulis computando mittens lapidem in acervum lapillorum, quibus fit computatio, computum turbat : sic qui insipienti dat honorem, turbat populum.

Septimo, quia potestatem habens in hoc tenet locum Dei, et vices Dei debet agere, et secundum ipsius voluntatem populum regere, quæ per legem ipsius ei indicatur : unde non debet esse omnino ignarus legis

il fera décrire ce Deutéronome et cette loi que je vous prescris, en faisant faire une copie qu'il prendra des prêtres de la tribu de Lévi. Il aura cette copie avec lui et il la lira tous les jours de sa vie, afin qu'il apprenne à craindre le Seigneur son Dieu. » Ainsi quand Dieu eut confié la conduite de son peuple à Josuë, il lui dit : « Ayez sans cesse devant vos yeux le texte de cette loi. Vous la méditerez la nuit et le jour, afin que vous observiez tout ce qui y est prescrit. » Un roi selon le cœur de Dieu, je veux parler de David, de qui le Seigneur dit : « J'ai trouvé David, fils de Jessé, un homme selon mon cœur, qui fera toutes mes volontés, » livre des Actes des apôtres, chap. XIII. Ce roi eut un grand zèle pour la loi de Dieu, comme on peut en juger par ces paroles au Psaume CXVIII : « Jusqu'à quel point, Seigneur, n'ai-je point aimé votre loi? Elle fait le sujet continuel de mes réflexions. Elle m'est plus précieuse que l'or et l'argent. » Le roi Josias, de sainte mémoire, eut aussi un ardent amour pour la loi de Dieu. Il est écrit de lui au XLIXe chap. de l'Ecclésiastique, « la mémoire de Josias est comme un parfum d'une odeur admirable, composé par un excellent parfumeur. Son souvenir sera doux comme le miel à la bouche de tous les hommes. » Lorsque ce saint roi eut entendu lire le livre du Deutéronome et qu'il vit les malédictions dont Dieu menaçoit les transgresseurs de ses préceptes, sachant bien que le peuple s'étoit rendu coupable par la violation de la loi, il entra dans une grande colère, déchira ses vêtements et envoya des hérauts dans tout le pays, puis réunit tout le peuple à Jérusalem, et debout sur les marches de son trône, il lut tous les préceptes de ce livre; ensuite il fit alliance avec le Seigneur et fit prêter serment à tous de garder en toutes choses la loi de Moïse, et détruisit tout ce qui étoit idolâtrique. On lit encore de Ptolémée Philadelphe, roi d'Egypte, qui étoit un infi-

divinæ. Ideo præcepit Dominus, *Deuter.*, XVIII : « Postquam sederit rex in solio regni sui, describet sibi Deuteronomium legis hujus in volumine, accipiens exemplar a sacerdotibus Leviticæ tribus, et habebit secum, legetque illud omnibus diebus vitæ suæ, ut sciat timere Dominum Deum suum. » Item, cum Dominus commisisset regnum populi Josue, dixit illi : « Non recedat volumen legis hujus ab ore tuo, sed meditaberis in eo diebus ac noctibus, ut facias et custodias omnia quæ scripta sunt in eo. » Rex secundum cor Dei, scilicet David, de quo Dominus ait : « Inveni David filium Jesse, virum secundum cor meum, qui faciet omnes voluntates meas, » *Act.*, XIII. Valde magnum amorem ad legem Dei habuit, ut patet ex multis verbis ipsius, in *Psalm.* CXVIII : « Quomodo, inquit, dilexi legem tuam, Domine? tota die meditatio mea est. » Item : « Bonum mihi lex oris tui super millia auri et argenti. » Josias etiam rex bonæ memoriæ magnum amorem ad legem Dei habuit. Et *Eccles.*, XLIX : « Memoria Josiæ in compositione odoris facta est, opus pigmentarii, in omni ore quasi mel indulcabitur ejus memoria. » Cum lectus fuisset ei liber Deuteronomii, et audisset maledictiones scriptas in eo contra transgressores legis, sciens populum trangressum fuisse legem, multum fuit iratus, et scidit vestimenta sua ipse, et misit in omnem provinciam, et congregavit omnem populum in Jerusalem, et stans supra gradus legit cunctis audientibus omnia verba libri, et percussit fœdus coram Domino, et compulit omnes sacra præstare, ut leges Moysi per omnia custodirent, et delevit quæ ad cultum idololatriæ pertinebant. Legitur

dèle, qu'ayant appris que les Juifs avoient une loi qui leur avoit été donnée de la bouche de Dieu même et écrite de son doigt, il demanda au souverain pontife Eléazar de lui envoyer des Juifs instruits dans les langues hébraïque et grecque, pour lui faire la traduction de leur loi. Eléazar lui envoya soixante-douze interprètes, qui la lui traduisirent. Il leur demanda de lui apprendre surtout deux choses, la connoissance de Dieu et l'art du gouvernement. Si Ptolémée eut un si grand désir de connoître l'ancienne loi et de la posséder, il est à croire qu'il eût encore eu plus d'estime et de zèle pour la loi de clémence, c'est-à-dire l'Evangile, si elle lui fût parvenue et qu'il l'eût connue. C'est ce désir dont brûloit Job, quand il disoit : « Qui me donnera quelqu'un qui me rende le Tout-Puissant favorable, pour qu'il exauce mes vœux et que celui qui juge tout m'écrive une loi que je porterai comme un joug. » Livre de Job, chap. XXXI. Si un prince a été assez heureux pour avoir une loi juste et salutaire, il doit la lire avec soin. S'il n'en a pas, il doit se rendre accessible aux conseils, ce que ne font pas volontiers les princes et en quoi ils sont très-coupables, eux qui ne veulent que très-peu ou jamais écouter les avis qu'on leur donne et qui semblent avoir reçu leur ame en vain, parce que tout occupés des soins du corps, ils négligent entièrement leur ame. C'est en leur personne que s'est accomplie cette prophétie, annoncée au Ve chap. d'Isaïe : « Les nobles ont péri de misère ; la faim et la soif ont éteint la vie en eux. » Un prince doit s'environner de sages, autant qu'il le peut, pour se diriger d'après leurs lumières et leur expérience. Sénèque a dit des sages : « Ils semblent inutiles et rien de grand ne se fait sans eux ; ils traitent des choses divines et humaines. » Et il est écrit au livre des Proverbes, chap. Ier : « Le sage les écoutera et en deviendra plus sage : et celui qui aura de l'intelli-

---

etiam de Ptolemæo Philadelpho rege Ægypti, qui erat infidelis, quod cum nuntiatum esset sibi apud Judæos esse legem ore ipsius Dei editam, et digito ejus scriptam, voluit eam habere, et petiit ab Eleazaro pontifice Judæorum, ut mitteret sibi Judæos hebrææ et græcæ linguæ peritos cum lege Dei, qui ad eam transferendam sufficerent, et misit ei Eleazarus 72 interpretes, qui legem ei transtulerunt, et sciscitatus est ab eis præcipue de duobus, de cognitione Dei et regni gubernatione. Si amorem habuit Ptolemæus ad legem veterem, et voluit eam habere, verisimile est quod magnum amorem habuisset ad legem clementiæ, scilicet ad Evangelium, si tradita esset, et hoc ei innotuisset. Hanc multum desiderabat Job cum diceret : « Quis mihi tribuat auditorem ut desiderium meum audiat omnipotens, et librum scribat ipse qui judicat, ut in humero meo portem illum ? » *Job*, XXXI. Si lucratus est princeps scripturam salubrem, libenter debet legere ; si non est, prædicationem libenter debet audire, in quo quidem principes multum reprehensibiles sunt, qui raro vel nunquam prædicationem audire volunt, qui in vanum videntur accepisse animas suas, de refectione corporis nimiam sollicitudinem habentes, refectionem vero animæ omnino negligentes. Quantum ad illos impleta est in Ecclesia prophetia illa, *Isai.*, V : « Nobiles ejus interierunt fame ; esurientes enim et sitientes anima eorum in ipsis defecit. » Debet princeps, si potest, procurare ut secum habeat sapientes, quorum sapientia et doctrina proficiat. Seneca : « Qui nihil videntur agere, majora agunt, humanaque et divina simul tractant. » *Proverb.*, I : « Au-

gence y acquerra l'art de gouverner. » Et encore dans le même livre : « Celui-là sera sage, qui fait société avec les sages : mais l'ami des insensés leur devient semblable. » Et au IIe Psaume : « Instruisez-vous, vous qui jugez la terre. » Comme la sagesse est préférable aux richesses et qu'elle vaut plus que des sceptres et des couronnes, il faut la faire passer avant tous les biens de ce monde. On lit au VIIe chap. du livre de la Sagesse : « Je l'ai préférée aux trônes et à la puissance. » Ainsi, l'ame qui doit gouverner le corps est plus noble que lui, de même que la puissance de la vision est plus noble que son organe ; de même la sagesse qui fait bien gouverner les Etats est préférable à la puissance elle-même. L'histoire nous apprend que les grands princes ont eu des maîtres, par exemple Alexandre le Grand, Aristote, l'empereur Néron, le philosophe Sénèque. L'Ecclésiastique dit au chap. VI : « Si vous aimez à écouter, vous deviendrez sage. » Et le livre de la Sagesse, chap. VI : « Le commencement de la sagesse est le désir de l'instruction. »

CHAPITRE III.

La bonté est encore un attribut nécessaire au pouvoir qui possède déjà la sagesse.

Nous avons démontré que la sagesse est indispensable à l'autorité ; nous allons prouver maintenant que cela ne lui suffit pas et qu'il lui faut encore la bonté. Nous devons faire observer d'abord, qu'un pouvoir sage accompagné d'une bonté intelligente, est un grand bien pour l'Eglise. Mais s'il n'est pas bon et qu'il soit habile, il fera un mauvais usage de ce don et nuira beaucoup à l'Eglise, comme on le voit pour le diable, qui a un grand pouvoir et une immense adresse, dépourvue de toute espèce de bonté. Si le chef est mauvais, les hau-

---

diens sapiens sapientior erit, et intelligens gubernacula possidebit. » Item in eodem : « Qui cum sapientibus graditur, sapiens erit ; amicus autem stultorum similis eis efficietur. » In *Psalm.* II : « Erudimini, qui judicatis terram. » Cum sapientia pretiosior sit cunctis opibus, et prævaleat etiam regno et sceptris, non est negligenda pro aliqua re temporali. *Sap.*, VII : « Præposui eam sedibus et regnis. » Sicut anima quæ habet corpus regere, nobilior est ipso corpore, et potentia videndi nobilior est suo organo, sic sapientia qua regnum regitur, ipsi regno est præponenda. Leguntur magni principes magistros habuisse, ut Alexander Magnus Aristotelem, Nero imperator Senecam. *Eccles.*, VI : « Si dilexeris audire, sapiens eris. » « Initium sapientiæ est verissima disciplinæ concupiscentia. » *Sap.*, VI.

CAPUT III.

Quod habenti potestatem et sapientiam multum necessaria sit bonitas.

Ostensum est quod habenti potestatem valde necessaria sit sapientia : nunc ostendendum est quod habenti potestatem et sapientiam bonitas multum sit necessaria. Notandum ergo quod si bonitas potestatem ac sapientiam concomitetur, eis bene utitur, et est hoc multum utile Ecclesiæ Dei. Si vero bonitas desit, et malitia adsit, malum utetur eis, et est Ecclesiæ valde noxium, ut patet in diabolo habente magnam potestatem et astutiam sine bonitate. Si princeps malus sit, altitudo potestatis eis mons pestifer est, unde multa mala

teurs du pouvoir sont pour lui une montagne pestilencielle, d'où découle sur le peuple une infinité de maux. Jérémie dit, ch. LI : « Je m'adresse à toi, mont pestiféré, qui répands la corruption sur toute la terre. » Un tel prince est dangereux pour le peuple par ses lois corruptrices, par sa négligence à empêcher le mal et par ses mauvais exemples qui portent le peuple au mal. Le livre des Proverbes dit au chap. XXVIII : « Le règne des impies est la ruine des hommes. » Et au même endroit : « Un prince qui règne sur un peuple pauvre est un lion rugissant et un ours affamé. » Et encore au XXIXe chap : « Quand les impies se seront emparés du pouvoir, le peuple gémira. » La dignité d'un prince impie est une chaire de pestilence : bienheureux celui qui ne s'y assoit pas. Remarquons que la bonté est un bien très-désirable, mais surtout par ceux qui commandent aux autres. Elle est un bien aimable en soi, puisque la bonté est la raison qui nous fait aimer une chose. Saint Augustin a dit : « La connoissance de la vérité et l'amour du bien, sont en nous naturellement. » Nous avons sept motifs qui doivent nous faire aimer la bonté.

Le premier est la bonté du Père céleste, de qui nous défigurons l'image en nous, si nous ne sommes pas bons. Sénèque a dit : « Nous devons avoir honte de dégénérer d'un père si parfait. » Cette dégénérescence est très-dangereuse, puisqu'elle fait de ce père si tendre, un ennemi qui nous hait mortellement et jusqu'à la mort éternelle. Le second motif est que nous appartenons à un bon maître, qui hait souverainement le mal, à la main duquel nous ne pouvons échapper, à la sagesse duquel il nous est impossible de rien dérober, et qui ne fera point grace à la méchanceté de ses serviteurs, si elle persévère jusqu'à la fin. Daniel a dit au IIIe chap : « Son trône est une flamme de feu. » Le prophète Malachie, ch. III : « Qui pourra l'envisager? » Isaïe, ch. XXX : « Sa colère est un feu ardent impossible à supporter. »

---

populo proveniunt. *Jerem.*, LI : « Ecce ego ad te mons pestifer, qui corrumpis universam terram. » Nocet talis princeps populo mala imperando, mala non corrigendo, exemplo malo ad malum provocando. *Proverb.*, XXVIII : « Regnantibus impiis, ruinæ hominum. » In eodem : « Leo rugiens, et ursus esuriens princeps impius super populum pauperem. » Ibidem, XXIX : « Cum impii sumpserint principatum, gemet populus. » Dignitas principis impii cathedra pestilentiæ est : beatus est qui in illa non sedit. Et notandum quod multum desideranda est bonitas, sed maxime bonitas eorum qui præsunt : bonum per se amabile est, bonitas ratio est quare aliquid sit amandum. Augustinus : « Notio veri et amor boni nobis naturaliter insita sunt. »

Septem vero sunt quæ ad amorem propriæ bonitatis debent homines incitare.

Primum est Patris cœlestis bonitas, a qua degeneramus si boni non sumus. Seneca : « Pudeat eum tanto patri vixisse degenerem. » Multum periculosa est hæc degeneratio, quæ piissimum patrem nobis convertit in hostem, ut nos odiat ad mortem, et ad mortem æternam.

Secundum est hoc quod bonum dominum habemus, qui summe odit malitiam, cujus potentiæ non possumus resistere, et cujus sapientiæ nihil possumus abscondere, qui malitiæ subditorum, si finalis fuerit, non parcet. *Dan.*, III : « Thronus ejus flamma ignis. » *Malach.*, III : « Quis stabit ad videndum eum? » *Isai.*, XXX : « Ardens furor ejus, et gravis ad portandum. »

Le troisième est que nous aimons la bonté dans tout ce qui nous touche. C'est donc un grand crime de n'aimer point la bonté en soi, quand on la veut dans tout ce qui nous intéresse. Saint Augustin a dit : « Vous voulez le bien et vous ne voulez pas être bon. Vous ne voulez rien de mauvais pour vous ; ni votre femme, ni votre fils, ni vos serviteurs, pas même votre chaussure, et cependant vous voulez avoir une mauvaise vie. De grace, faites moins de cas de vos pantoufles que de votre vie. » Et encore au même endroit : « Pourquoi en voulez-vous à votre vie, que seule vous désirez mauvaise ? » Sénèque a dit ces mots : « Il n'y a rien dont nous tenions si peu compte que de nous-mêmes. » Pourtant y a-t-il quelque chose que Dieu estime tant que notre bonté morale, pour laquelle il a envoyé son Fils unique au monde. Il envoie aussi son esprit à nos cœurs. C'est pour cela qu'il nous a confié à ses anges, et il est prêt à donner cette bonté de l'ame à ceux qui la lui demandent. On lit dans saint Luc, chap. XI : « Si vous, tout mauvais que vous êtes, donnez ce qui est bon à vos enfants, à combien plus forte raison votre Père céleste donnera-t-il un bon esprit à ceux qui le lui demandent. »

Cinquièmement, notre bonté a tant de prix, qu'elle nous met au-dessus de la valeur du monde entier ; donc notre bonté à nous est préférable à la bonté de l'univers entier. C'est elle qui surtout nous assimile à Dieu et en comparaison de laquelle tout le reste n'est rien. Sénèque a dit : « Ce qui élève l'homme, ce n'est point la considération publique qui lui attire les égards de la foule, ni parce qu'il repose sur un lit de cèdre et de pourpre, ou qu'il boit dans des coupes brillantes de cristal, mais parce qu'il est bon. »

Sixièmement, la bonté d'un homme fait les choses bonnes. S'il n'est pas bon, ses actes n'ont que l'apparence de la bonté, sans en avoir la réalité. On lit au livre de la Sagesse : « Le sage est honnête,

---

Tertium est hoc quod cum tantum in omnibus rebus nostris bonitatem amamus : magnæ corruptionis est quod aliquis non amet bonitatem in se, qui in omnibus suis eam amat. Augustinus : « Bona vis habere, et bonus non vis esse ? Quid est quod te malum velis habere ? nihil omnino non uxorem, non filium, non servum, non tunicam, postremum non caligam, et tamen vis habere malam vitam. Rogo te, præpone vitam tuam caligæ tuæ. Item, quid te offendit vita tua quam solam vis habere malam ? » Seneca : « Nihil est cuique se vilius. »

Quartum est hoc quod Deus tantum amat bonitatem nostram, quod propter eam in mundum misit Unigenitum suum. Immittit etiam cordibus nostris spiritum suum. Propter hanc etiam spiritus angelicos mittit in ministerium, hanc petentibus paratus est dare. *Luc.*, XI : « Si vos cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis Pater vester cœlestis dabit spiritum bonum petentibus se ? »

Quintum hoc est quod bonitas nostra tanti valoris est, cum homo prævaleat toti mundo, bonitas ejus bonitati totius mundi videtur prævalere. Hæc est quæ maxime Deo assimilat, comparatione hujus cætera non reputantur. Seneca : « In homine nihil ad rem pertinet quod a multis salutetur, quam pretioso recumbat lecto, quam perlucido bibat poculo, sed quam bonus sit. »

Sextum est hoc quod a bonitate hominis bonitas rerum dependet. Si homo non sit bonus, non sunt vere bona opera ipsius,

le vulgaire se contente de le paroître. Une seule action de l'homme juste a plus de prix qu'une multitude du pécheur. » Au même livre : « Un jour d'un homme juste vaut plus qu'une longue vie du pécheur. » Les biens temporels même sont un mal pour le pécheur. Car il arrive par un juste jugement de Dieu, que le méchant est puni par les biens qui lui donnent du crédit, comme devenant les instruments de la vengeance de leur créateur. Le Sage a dit : « Rien n'est bon pour l'homme, s'il n'est pas bon lui-même. » On voit au VIIIe chap. de l'Ecclésiaste : « La richesse est un bien pour celui dont la conscience est exempte de péché. » Ainsi que le sang n'est pas un bien pour le corps auquel il est une source de maladie, de même la fortune est un mal pour celui auquel elle devient une occasion de péché.

Septièmement, l'homme, quand il est bon, est meilleur que toutes les autres créatures visibles; de même est-il le plus misérable de tous les êtres, quand il est mauvais; parce qu'il n'est pas malheureux seulement de la malice du châtiment, mais encore de la malice de la faute; sujet qu'il devient à la mort éternelle et temporelle, sa condition est pire que celle des serpents et des crapauds. Il en est ainsi de l'ange, qui est très-bon, quand il est bon, et très-mauvais, quand il est mauvais, comme le diable. La bonté est un bien essentiel à celui qui est le chef de l'Eglise, pour qu'il soit utile au peuple de Dieu. Car, s'il est bon, il aimera ceux qui sont bons et sera leur sauvegarde; il corrigera les méchants et préservera les bons de l'influence des méchants : son exemple porte au bien, il l'excite, impose par son autorité et empêche le mal. Livre des Proverbes, chap. XX : « Le roi qui est assis sur son trône pour rendre justice, dissipe tous les maux par son seul regard,» il siège sur un lit de justice, quand il juge équitablement. Les sujets suivent leur chef, dans le mal comme dans le

---

sed bonorum imagines. Sapiens : « Apud sapientem sunt honesta, apud vulgus simulacra rerum honestarum. Plus valet unum opus viri justi, quam infinita peccatoris. » *Sapient.:* Unus dies hominum eruditorum plus valet quam imperiti longissima ætas. » Bona etiam temporalia peccatori sunt mala et noxia. Fit enim justo Dei judicio cum aliquis est malus vero domino, quod illa ei sint mala quibus dominatur, quasi vindicantia creatorem suum. *Sapient.:* « Nihil homini bonum sine se bono. » *Eccles.,* VIII : « Bona est substantia, cui non est peccatum in conscientia. » Sicut sanguis non est bonus corpori, qui est ei materia infirmitatis, sic non pecunia homini quæ materia est peccati.

Septimum est hoc quod sicut homo si sit bonus, melior est cæteris creaturis visibilibus, sic si malus, miserior est illis, quia non solum malus est malitia pœnæ, sed etiam culpæ, debitor est et mortis temporalis et æternæ, in quo deterioris conditionis est serpentibus et bufonibus. Simile invenitur in angelo, qui si bonus sit, valde bonus est; si malus sit, valde malus est, ut diabolus. Multum desideranda est bonitas ejus qui præest Ecclesiæ Dei, ut sit utilis. Si enim bonus est, bonos diligit et custodit, malos corrigit et a malis compescit, exemplo ad bonum provocat, bona imperat et promovet, et mala dissipat. *Proverb.,* XX : « Rex qui sedet in solio judicii, intuitu suo dissipat omne malum; » in solio judicii sedet, qui secundum æquitatem judicat. Multum conformantur sub-

bien. L'Ecclésiatique, chap. X : « Tel qu'est le juge du peuple, tels sont ses minitres, et tel qu'est le prince de la ville, tels sont aussi ses habitants. » Et en saint Matthieu, chap. II : « Le roi Hérode fut troublé et toute la ville de Jérusalem avec lui, » pour lui plaire, disent les commentateurs, parce que souvent le peuple applaudit, contre sa conscience, à ceux qu'il supporte par crainte. Saint Bernard a écrit : « On sait combien est nuisible un pouvoir tyrannique, et comment un chef impie façonne aisément à son modèle, les malheureux qui sont sous sa dépendance. » Bien à plaindre est la cité où règne un Hérode, parce qu'elle sera bientôt aussi méchante que lui. Il y a un grand péril à craindre, lorsque c'est un ennemi de l'Eglise qui lui commande, lequel arrache cette plainte au prophète Jérémie : « Ses ennemis sont devenus ses chefs. » Le démon est déjà maître, car du moment que quelqu'un des siens a des intelligences dans la place, l'ennemi peut espérer d'occuper toute la ville, dès lors qu'il s'est rendu maître des forts. Un prince qui n'a pas de bonté, ne mérite pas le nom de roi. « Les rois ont été appelés de ce nom, du mot bien gouverner, » dit Isidore; le titre de roi s'obtient donc par une vie irréprochable et il se perd par le péché.

CHAPITRE IV.

Erreur à l'égard des idées de noblesse.

Les paroles de Salomon au Xe ch. de l'Ecclésiaste : « Bienheureux le pays dont le roi est noble, » prouvent que la noblesse est très-appréciable dans un prince. Mais comme beaucoup de gens ont de fausses idées touchant la noblesse, regardant comme nobles ceux qui ne le sont pas du tout, nous allons examiner les erreurs qu'on commet à cet égard et montrer quelle est la vraie noblesse, en faisant voir quels en sont les vrais caractères. La première erreur qui séduit

---

diti ei qui præest, in malo vel in bono. *Eccles.*, X : « Secundum judicem populi, sic et ministri ejus; et qualis est rector civitatis, et tales qui habitant in ea. » *Matth.*, II : « Herodes rex turbatus est, et omnis Hierosolyma cum eo, » Glossa, « propter favorem, » quia sæpe populus eis injuste favet, quos crudeles sustinet. Bernardus : « Patet quantum noceat iniqua potestas, quomodo caput impium subjectos quoque conformat impietati. » Misera plane civitas in qua regnat Herodes, quoniam herodianæ malitiæ particeps erit. Magnum periculum est, quod hostis Ecclesiæ in capite ejus, super quo plangit Jeremias dicens : « Facti sunt hostes ejus in capite. » Jam dominium diabolus habet, ex quo aliquis de suis præest, fiduciam hostis habere potest quod totum occupet, ex quo jam arcem tenet. Non videtur dicendus esse rex princeps, cui bonitas deest. Isidorus : « Reges a recte regendo vocati sunt, atque recte faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. »

CAPUT IV.

De erroribus qui sunt circa nobilitatem.

Cum Salomon dicat : « Beata terra cujus rex est nobilis, » *Eccles.*, X, patet quod nobilitas in principe est laudabilis; sed quia multi circa nobilitatem errant, credentes eos nobiles qui non sunt, tangendum est de erroribus hominum circa nobilitatem, et declarandum est quæ sit nobilitas vera et signa ponenda. Unus er-

beaucoup de personnes, est de croire les autres nobles ou bien eux-mêmes, à cause de la distinction du corps, bien qu'ils aient une ame basse et qu'ils soient les esclaves du vice et du démon. Le Sage a dit : « On ne doit pas se féliciter de la noblesse de sa naissance, si on est esclave dans la plus noble partie de son être. » L'esclavage de l'ame est bien plus misérable que celui du corps. Saint Augustin a dit : « Le méchant a autant de maîtres qu'il a de vices. » Saint Bernard dit également : « Est-ce que celui qui est tyrannisé par le péché, n'est pas un esclave, et bien plus encore, à moins que vous ne pensiez qu'il est plus honteux d'être l'esclave de votre semblable que du vice? » La seconde erreur est celle qui nous fait croire nobles à cause de la noblesse d'autrui. On n'est pas sage de la sagesse de son père, comme on le voit par le fils de Salomon, qui fut un insensé, quoique son père fût très-sage ; de même on n'est pas riche des richesses de sa famille, dont on n'a pas hérité ; aussi n'est-on point noble de la noblesse de ses parents, si on a dégénéré. Le livre de la Sagesse dit : « Personne d'entre vous n'a été déshonoré avant sa naissance, ce qui a été avant nous ne peut nous être imputé, c'est le cœur qui rend noble. » La troisième erreur est celle de ceux qui croient qu'on est noble, parce qu'on sort d'une race noble. On peut démontrer la fausseté de cette prétention de plusieurs manières.

Premièrement, si on considère l'origine des hommes, on voit que tous viennent d'un seul, en sorte que sous ce rapport, ils sont tous également nobles. Le prophète Malachie dit au ch. II : « Est-ce que nous ne sommes pas tous les enfants d'un seul Dieu, pourquoi méprisez-vous votre frère ? » Si on veut remonter à la cause originelle créée, on trouve que nous avons le même père et la même mère, c'est-à-dire Adam et Eve. Nous sommes donc tous également nobles, ou tous

---

ror circa nobilitatem est quod multi credunt se vel alios esse nobiles propter nobilitatem corporis, licet habeant ignobilitatem mentis et sint servi vitiorum et diaboli. *Sap.* : « Non est quod sibi aliquid de nobilitate generis blandiatur, si ex meliori parte sui sit famulus. » Multo indignius est mente servire quam corpore. Augustinus : « Malus tot dominorum servus est quot vitiorum. » Bernardus : « An non servus cui dominatur iniquitas, et maxime nisi tu forte indignius judices hominem tibi quam vitium dominari. » Secundus error est quod aliquem nobilem reputant propter nobilitatem alienam. Non est aliquis sapiens propter sapientiam quam pater habuit, ut in filio Salamonis patet, qui fuit valde stultus, cum pater ejus fuerit sapientissimus, nec aliquis dives propter divitias quas parentes ejus habuerunt, quæ ad eum non pervenerunt, sic non est aliquis gloriosus nobilitate quam parentes ejus habuerunt si ipse degeneravit. Sap. : « Nemo inglorius vestrorum vixit, nec quod ante nos fuit, nostrum est : animus nobilem facit. » Tertius error est, quod credunt aliquos esse nobiles, quia a nobilioribus originem habuerunt, qui error multipliciter potest manifestari.

Primo, quia si habeatur respectus ad primam causam, scilicet hominum, ab uno omnes originem habemus, unde quantum ad hoc omnes homines sunt æque nobiles. *Malach.*, II : « Numquid non Deus unus creavit nos, quare despicit fratrem suum unusquisque vestrum ? » Si respectus habeatur ad causam creatam, omnes habemus primum patrem et primam matrem, Adam scilicet et Evam, omnes ergo vel sumus nobiles vel sumus ignobiles. Non le-

de basse naissance. Nous ne lisons pas dans l'Histoire sacrée, que Dieu ait fait un homme d'argent, d'où sont sortis les nobles, et un homme de terre, qui ait donné naissance aux plébéiens, mais il les a faits tous du limon de la terre. « N'avons-nous pas tous le même père, » dit Malachie, ch. II? Saint Augustin a dit: « Remontons à Adam et Eve, et nous verrons que nous sommes tous frères. » De plus, le roturier et le noble sortent de la même souche et le même grain de blé produit la farine et le son; cependant le son est une vile nourriture destinée aux pourceaux, tandis que la fleur de la farine fait un pain noble pour la table des rois. De même la rose et l'épine sortent de la même tige. La rose est une noble production, agréable à ceux qui l'approchent, par le parfum qu'elle répand autour d'elle, tandis que l'épine est vile et blesse ceux qui la touchent; de même, deux êtres dont l'un sera noble et l'autre vil, peuvent avoir le même père et la même mère. L'un, semblable à la rose, sera bon pour ses voisins, et celui-là est noble, l'autre, au contraire, ainsi que l'épine, ne cessera de les tourmenter, et devra être comme la ronce infructueuse jetée au feu éternel, et il sera vil. Deux fruits naissent sur la même branche, l'un sain, l'autre pourri ou verreux. Notre libre arbitre produit le bien et le mal. Si tout ce qui a une origine noble étoit noble lui-même, les poux et les autres vermines qui naissent sur les nobles, seroient nobles eux-mêmes. Les philosophes eux-mêmes ont examiné si on étoit noble, parce qu'on est d'origine noble. Nous ne sommes pas plus nobles les uns que les autres; ce qui fait notre distinction, c'est l'élévation du génie et notre aptitude aux arts utiles et libéraux.

Ensuite la noblesse n'est autre chose qu'une longue possession de la richesse. Et qu'est-ce donc qu'un chevalier, un esclave ou un affranchi, sinon des termes créés par l'orgueil ou la tyrannie. Platon a

---

gitur Deus fecisse unum hominem argenteum unde essent nobiles, et unum luteum unde essent ignobiles; sed unumquemque de limo terræ plasmavit. *Malach.*, II: « Numquid non pater unus omnium nostrum? » Augustinus: « Adam et Evam intendamus et omnes fratres sumus. » Præterea ex eadem radice exeunt vile et nobile, et ex eadem radice procedunt flos farinæ et furfur, tamen furfur cibus vilis est, quo porci pascantur, ex flore vero farinæ fit nobilis panis, unde pascuntur reges. Item, ex eadem radice procedunt rosa et spina. Rosa creatura nobilis est, benefica his qui juxta eam sunt, gratum odorem suum undique diffundendo, spina vero vilis est pungens eum qui juxta ipsam est; sic ex eisdem parentibus possunt nasci duo, quorum unus erit nobilis, alter vero ignobilis. Unus ad modum rosæ vicinis suis erit beneficus, et hic nobilis erit, alter vero ad modum spinæ vicinos pungere non cessabit in ignem infernalem sicut spina mittendus et hic erit ignobilis. Ex eadem arbore nascuntur duo poma, unum sanum et aliud putridum, vel vermem habens. Ex eodem libero arbitrio procedit bonum et malum, si nobile esset, quicquid a nobili procedit, pediculi, et aliæ superfluitates quæ a nobilibus generantur, essent nobiles. Quod non fit homo nobilis eo quod ortum habeat a nobilibus, ipsi philosophi perpenderunt. Nemo altero nobilior, nisi cui rectius est ingenium et bonis artibus aptius.

Item, nihil aliud est nobilitas, quam antiquitate divitiæ. Item, quis est eques, aut servus, aut libertinus, nomina ex ambitione vel injuria nata. Plato ait neminem

dit qu'un roi n'avoit pas d'autre origine que celle d'un esclave, et celle d'un esclave que celle d'un roi. Les différents changements ont confondu toutes ces choses et la fortune a soulevé la société de haut en bas. La quatrième erreur est celle de croire qu'un corps est plus noble qu'un autre, ce qui pourtant est de condition servile ; car il a été fait pour obéir à l'ame, ce qui rend cette prétention ridicule ; de même qu'il seroit ridicule de regarder un esclave ou un paysan plus noble que les autres esclaves ou les autres paysans. La cinquième est de penser qu'on est noble à cause du sang de ses ancêtres. Le saint homme Job, qui a dit à son XVIe ch. : « J'ai dit à la pourriture, tu es mon père, » ne pensoit point ainsi. La sixième erreur consiste à croire noble, celui qui a perdu sa noblesse par oisiveté, lacheté, et non celui qui l'a acquise par son travail; celui qui n'a plus de probité et celui qui a conservé soigneusement l'honneur de sa réputation, celui qui a deshonoré sa naissance et qui a dérogé de ses ancêtres et non celui qui a illustré sa famille. Homme sage, il est beau d'honorer une naissance illustre, il est beau de faire sortir son nom de l'obscurité, par des actions d'éclat, il est glorieux pour un homme de s'élever au-dessus de sa naissance, d'être le premier de sa race et la gloire de sa famille. Il est honteux au contraire de tomber au-dessous de sa condition, et d'être le déshonneur et le dernier de sa maison. Le septième préjugé est d'honorer comme nobles ceux que Dieu tient pour méprisables, c'est-à-dire ceux qui refusant de lui obéir, sont vils. Il dit au premier livre des Rois, chap. II : « Ceux qui me méprisent seront ignobles ou vils. » Il faut regarder seulement comme vils, celui que Dieu tient pour tel.

La noblesse du corps est un don très-onéreux et de mince valeur, si elle est sans la noblesse du cœur et qu'elle ait tous les désagréments

---

regem nisi ex servis oriundum esse, neminem servum, nisi ex regibus; omnia ista longa varietas miscuit, et sursum deorsum fortuna versavit. Quartus error est, quod ipsi judicant unum altero nobiliorem secundum corpus, quod est servilis conditionis; datum enim est ad serviendum spiritui, quod ridiculum est illud judicium, sicut si aliquis judicaret servum vel rusticum aliis servis vel rusticis nobiliorem. Quintus error est, quod judicant homines habere nobilitatem per vilis portionis a corpore parentum traductionem. Non sic sentiebat *Job*, XVI, qui ait : « Putredini dixi, Pater meus es. » Sextus error est, quod nobilem reputant eum qui per ignaviam nobilitatem amisit, et non illum qui virtute eam acquisivit, illum reputent nobilem qui a probitate destitit, non illum qui in probitate perstitit, nobilem eum reputant qui degeneravit, et genus suum obscuravit, et non illum qui genus suum ornavit et illustravit. Sapiens : « Pulchrum est nobilitati respondisse, pulchrum est humilius genus factis illustrasse, laudabile est homini a statu suo surgere, caput esse generis sui decus est. E contrario vero erubescibile est ei a statu suo cadere, esse caudam generis sui et dedecus. Septimus error est, quod eos reputant nobiles quos Deus judicat viles, scilicet homines sibi servire nolentes, qui sunt rustici. I. *Reg.*, II : « Qui me contemnunt, erunt ignobiles seu viles. » Simpliciter judicandus est rusticus, qui Deo est rusticus.

Nobilitas corporis est possessio magni oneris et parvi valoris, si sit sine nobilitate mentis et sequelæ pestilentis. Magni ho-

qui l'accompagnent d'ordinaire. Les avantages d'une haute position, ou d'une charge importante ne défraient pas des peines qui en sont la suite et imposent des obligations bien au-dessus des profits qu'on en retire. Et il faut, ainsi que quelques nobles eux-mêmes le reconnoissent, qu'ils se donnent au diable, qu'ils engagent leur part de paradis, pour pouvoir porter le fardeau de leur noblesse. L'utilité de cette noblesse est de s'abstenir du mal. Saint Jérôme a dit : « Je ne vois rien à ambitionner dans la noblesse, sinon l'obligation qu'elle impose de ne pas dégénérer de la probité de ses ancêtres. » Le Philosophe : « Nous ne parlons de la noblesse que pour que vous fassiez marcher de pair la pureté des mœurs avec l'illustration de la naissance, et que la noblesse du corps vous conduise à celle de l'ame. » Elle a une compagne malheureuse, parce que, selon cette parole du Sage, le malheur de la noblesse est l'orgueil, qui est toujours suivie de plusieurs maux. Car il est le roi des vices; aussi ne marche-t-il jamais seul et sans le cortége obligé d'une infinité de maux. Il est dit dans l'Ecclésiaste, ch. X : « L'orgueil est le commencement de toute sorte de péchés, celui qui en est infecté, sera couvert de malédictions. »

CHAPITRE V.

De la vraie noblesse.

La véritable noblesse de sentiment se fonde sur ce principe : « Il n'y a de noblesse que celle qui forme les mœurs par l'élévation de l'ame. » Il y en a de deux sortes ; l'une qui est naturelle, de laquelle le Sage a dit : « Quel est celui qui est porté à la vertu ? Celui qui est naturellement bien né. » Et encore : « Personne n'est plus noble que son semblable, si ce n'est celui qui a un esprit plus distingué et plus apte aux arts et aux sciences. » L'autre est gratuite et c'est celle qui fait les

noris comitatus, vel magni episcopatus non sufficiant ad solvendum censum quo onerata est, et faciendum expensas quas requirit, immo ultra reditus quos habent, oportet, sicut nobiles aliqui recognoscunt, ut se diabolo obligent, et regnum cœlorum impignorent, ut onus nobilitatis portare possint. Utilitas hujus nobilitatis est refrænatio a malis. Hieronymus : « Nihil aliud video in nobilitate appetendum, nisi quod nobiles quadam necessitate astringuntur, ne ab antiquorum probitate degenerent. » Sapiens : « Ad hoc tantum nobilitatis meminimus, ut cum claritate generis morum sanctitate contendas, et cum nobilitate corporis animi nobilitate proficias. » Sequelam pestilentem habet, quia secundum verbum Sapientis, commune malum nobilitatis est superbia, quam multa mala sequuntur. Regina etenim vitiorum est, unde non vadit sola, imo comitantur eam multa mala. *Eccles.*, X : « Initium omnis peccati superbia est ; qui tenuerit eam, adimplebitur maledictis. »

CAPUT V.

De vera nobilitate.

Vera nobilitas animi est, secundum illud : « Nobilitas sola est animum quæ moribus ornat. » Et hæc duplex est, quædam naturalis, de qua dixit Sapiens : « Quis est generosus ad virtutem ? bene a natura compositus. Item : « Nemo altero nobilior nisi cui rectius est ingenium, et bonis artibus aptius. » Altera est gratuita, quæ filios Dei et Christi cohæredes facit. Ad veram prin-

enfants de Dieu et les cohéritiers de Jésus-Christ. Un prince vraiment noble doit être exempt de bassesses et d'une honteuse servitude; il ne doit pas se laisser dominer par aucun sentiment bas et grossier; il doit avoir en horreur tout ce qui est vil et honteux; il doit être généreux dans ses largesses, prompt à distribuer ses dons, clément et bon envers ceux qui se soumettent, sévère pour les rebelles; dédaigneux des petites choses, aspirant toujours aux grandes; attaquant les difficultés sans crainte et conduisant ses entreprises avec courage et persévérance, jusqu'à ce qu'il ait obtenu la fin qu'il se propose. Car la noblesse qui est mélangée de bassesse, ou unie à la petitesse, n'est point la véritable; par exemple, celle qui a la noblesse du sang et la bassesse de l'ame. Celui-là n'est point noble, qui est l'esclave du vice et du démon; ni celui dont les sens, qui sont la plus vile condition de notre être, sont les maîtres. Car, comment seroit-il noble, celui qui subit l'esclavage de son propre esclave? Il n'est point noble encore, celui qui est l'esclave de son ventre; semblable à ceux dont il est parlé au dernier ch. de l'Epître aux Romains : « Ceux-là ne sont point les serviteurs de Jésus-Christ, mais de leur ventre. » Car, ceux qui sont les esclaves de leur ventre, ont un maître vil et méprisable, un avide tyran, dont le service exige de grands frais. Celui-là n'est point vraiment noble qui est l'esclave des organes honteux, destinés à la génération, et tellement enchaîné à leur empire, qu'il leur donne jusqu'à sa santé et sa vie. Il seroit préférable d'être l'esclave du lépreux, que de porter un tel joug. Celui qui est véritablement noble est au-dessus de tout ce qui est bas et grossier, qui ne peut le faire descendre au-dessous de lui-même; celui-là est vil, qui fait des actions basses et viles, parce que Dieu veut que ses enfants soient tellement nobles, qu'ils évitent toute occasion de dégradation et d'avilissement. Mais on est peu noble, quand bien même on ne feroit aucune chose mal-

---

cipis nobilitatem pertinet, ut ipse sit sine ignobilitate, sine erubescibili servitute, a nulla rusticitate superari se permittat, turpitudinem omnem abhorreat, ad largitatem bonorum bene se habeat, bona sua libenter et liberaliter tribuat, subjectis sit clemens et pius, in rebelles severus, parva despiciat, magna appetat, aggrediatur ardua, non vano timore ab eo quod aggressus est citra consummationem desistat. Non enim est nobilitas vera, quæ non est pura, sed ignobilitati admixta est vel sociata, qualis est in eo qui habet nobilitatem carnis cum ignobilitate mentis. Non est vere nobilis, qui servit diabolo et vitiis; non est vere nobilis, in quo corpus servilis conditionis dominatur. Quomodo enim nobilis est, qui servi sui servus est? Non est iste vere nobilis, qui servus est ventris sui, quales erant, de quibus dicitur *Rom.*, ult.: « Hujusmodi Christo Domino nostro non serviunt, sed suo ventri. » Qui ventrem habent pro domino, dominum habent valde vilem, et improbum exactorem, multas expensas requirit ejus servitium. Non est vere nobilis, qui servus est membrorum erubescibilium, quæ generationi sunt deputata, et adeo subjectus est eis, ut obediat, cum ei imperant mortem suam. Potius eligendum esset, servum esse unius leprosi, quam esse in servitute tali. Vere nobilem nulla rusticitas superat eum sibi asssimilando, rusticus est qui rusticitatem facit, quia vult Deus filios perfecte esse nobiles, ut nullius rusticitatis occasione sibi facta rusticitatem faciant. Parum no-

honnête à personne, si on s'en rend coupable quand on y est provoqué, parce qu'on ne tire d'un sac que ce qu'on y a mis. On est vil quand on fait une mauvaise action, parce qu'on l'a vu faire à un autre. L'homme véritablement noble abhorre tout ce qui sent la turpitude, celle du vice d'impureté et celle qui conduit à la damnation. Il évite avec le plus grand soin la honte du péché, qui est bien plus grande que toute autre souillure et toute autre infamie, et si par malheur il vient à y tomber, il ne peut porter longtemps le remords qui l'accompagne. Il garde inviolablement la foi jurée et évite toujours de manquer à l'honneur envers tout le monde, mais surtout envers Dieu, qui est son Seigneur et le Seigneur des seigneurs. Il est traître à Dieu celui qui est comblé de ses bienfaits, qui s'en nourrit chaque jour de sa vie, et qui cependant lui fait la guerre et est l'esclave du démon, qui est l'ennemi de son Dieu.

Cette perfidie lui sera reprochée en face de l'univers entier, s'il n'en fait pénitence. L'homme véritablement noble se montre reconnoissant envers celui qui le comble de biens. Un cœur noble s'agrandit par les biens qu'il reçoit, un mauvais cœur en devient de plus en plus pervers. Les esclaves ne sont maintenus que par la verge, d'après ces paroles du XXIXe chap. des Proverbes : « Les remontrances ne corrigent point l'esclave. » Il y en a beaucoup qui sont réputés nobles et qui manquent absolument de ce genre de noblesse : car ils se rendent coupables envers Dieu, auteur de tous les dons, d'une foule d'ingratitudes qu'ils n'oseroient pas commettre envers les hommes. Celui qui reçoit un bienfait ne doit oublier ni le bienfait, ni le bienfaiteur : tandis que ces hommes, au contraire, oublient d'autant plus le Seigneur, qu'ils en ont reçu plus de bienfaits. Le prophète Osée dit au chap. XIII : « Ils ont été comblés de biens, ils en ont été rassasiés et ils ont enflé leur cœur d'orgueil. » C'est ce qui fait dire à saint Gré-

---

bilis est, qui primo rusticitatem nulli facit, provocatus tamen eam reddit, cum non exeat de sacco nisi quod est in eo. Aliquid rusticitatis videtur esse in eo qui occasione sumpta ab alio rusticitatem facit. Vere nobilis turpitudinem abhorret, et illam quæ est immunditiæ peccati, et illam quæ est perditionis. Immunditiam peccati, quæ aliam immunditiam excedit, pro posse suo cavet, et si contingat eam incurrere, diu eam sustinere non potest. Vere nobilis omnibus fidem inviolabiliter servat, et cavet ne erga aliquem proditiose agat, et maxime erga Deum, qui Dominus est ipsius super alios dominos. Proditiose erga Deum agit, qui ex ejus bonis vivit et senescit, si eum impugnat, et diabolo inimico Domini et sui adhæret.

Hæc proditio coram toto mundo, si non de ea satisfecerit, ipsi objicietur. Vere nobilis ad largitorem bonorum bene se habet. In corde nobili plus proficiunt bona, in corde servili plus mala. Servi non emendantur nisi suppliciis. *Proverb.*, XXIX : « Servus verbis erudiri non potest. » Multi qui reputantur nobiles, in hoc magnum patiuntur defectum nobilitatis; multas enim rusticitates Deo faciunt bonorum omnium largitori, quas homini non facerent. Qui beneficium recepit, et benefactoris et beneficii dicitur reminisci; ipsi vero quanto plura beneficia a Deo recipiunt, tanto minus ipsius memores sunt. *Oseæ*, XIII : « Adimpleti sunt, saturati sunt, et elevaverunt cor suum. » Unde Gregorius : « Qui felicitatem quæsitam in

goire : « Celui qui a trouvé le bonheur de la terre, qu'il recherchoit de tous ses vœux, ne recherche pas celui qui en est le principe et qui le lui a donné. » Et encore : « Eux qui sont reconnoissants envers les hommes de la moindre petite grace, ne remercient pas Dieu des plus grands bienfaits. » Et ailleurs : « Ceux qui sont les plus comblés de Dieu, sont ceux qui l'aiment le moins et qui craignent le moins de l'offenser : et plus ils ont reçu de richesses et de biens, moins ils mettent de fidélité à son service. »

Ils refusent de faire l'aumône à Dieu, qui la leur demande par la bouche des pauvres, des biens qu'ils tiennent de sa munificence, et à lui prêter à cent pour cent, ce qu'ils feroient volontiers à un Juif ou à un Maure, s'ils le pouvoient sans péché. Saint Augustin adresse ces paroles à l'avare : « Jésus-Christ t'a dit : donnes-moi de ce que tu as reçu de moi, je ne te demande rien du tien, donnes et rends-moi ce que je t'ai donné : j'ai été ton bienfaiteur, fais-moi ton débiteur. Mais ce n'est rien que de te dire, je t'ai donné et je veux encore que tu sois mon créancier, donnes-moi peu, je te donnerai beaucoup : tu me donnes des biens temporels, je t'en rendrai d'éternels. » L'homme véritablement noble donne généreusement, à l'exemple de Dieu qui est très-noble et très-libéral. Et sa libéralité est telle, que non-seulement il donne ses biens, mais encore il se donne lui-même, et qu'il les communique non-seulement à ses serviteurs, mais encore à ses ennemis. Car « il fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants et fait pleuvoir sur les justes et sur les pécheurs. » Saint Mathieu, chap. V. Tout ce qu'il a fait il la fait par générosité ; les créatures raisonnables, pour leur donner, et les créatures privées de raison, pour être données. Le lion qui est le plus noble et le roi des animaux, est généreux, ce qui fait dire à Aristote qu'il est sociable. Et de même que la libéralité est un signe de noblesse, de même la rapacité est un

---

terris invenit, authorem qui eam tribuit, non requirit. » Item : « Qui homini gratias agunt de minimo enxenio, non agent gratias Deo de maximo beneficio ? » Item : « Minus Deum diligunt, qui plura ab eo recipiunt, et minus ab ejus offensa se custodiunt ; et quanto majorem terram ab eo tenent, tanto minus servitium ei exhibent. »

De bonis etiam Domini quæ in manibus suis habent, nolunt Deo per pauperes petenti dare, vel ad centuplas usuras commodare, quod uni Judæo vel Sarraceno facerent, si sine peccato hoc facere possent. Augustinus ad avarum : « Dixit tibi Christus : Da mihi ex eo quod tibi dedi, de meo quæro, da et redde : habuisti me largitorem, fac me debitorem. Parum est quod dixi, habuisti me largitorem, habeam te fœneratorem : pauca tradas, plura reddam ; temporalia mihi das, æterna restituam. » Vere nobilis bona sua libenter communicat, imitator Dei qui est nobilissimus et liberalissimus. Tanta est ejus liberalitas, ut non solum sua, sed etiam seipsum largiatur, nec solum servientibus sibi, sed etiam hostibus suis bona sua communicat. « Ipse enim solem suum oriri facit super bonos et malos, pluit super justos et injustos, » *Matth.*, V. Ipse propter liberalitatem fecit quæcumque fecit, creaturas rationales, ut eis daret, alias ut eas daret. Leo animal nobile et rex animalium, liberalis est, unde Aristoteles dicit illum esse communicativum. Et sicut liberalitas signum est nobilitatis, sic rapacitas signum est rusticitatis : unde aliqui qui reputantur nobiles, rusti-

signe de bassesse. En sorte que plusieurs qui passent pour nobles sont très-vils, parce qu'ils dépouillent les pauvres du peu qu'ils ont, comme le prouva maître Alain, à des soldats, qui, ayant entendu dire qu'il étoit tellement savant qu'il répondoit à toutes les questions qu'on pouvoit lui adresser, convinrent ensemble de la difficulté qu'ils lui proposeroient et allèrent le trouver : quelle est la plus grande noblesse, lui dirent-ils? ce qu'il y a de plus noble, leur répondit-il, c'est de donner : et ils furent satisfaits de sa réponse. Puis ensuite, il leur demanda à son tour, qu'y a-t-il de plus méprisable? les engageant à se concerter ensemble pour lui donner leur réponse. Et comme ils ne pouvoient tomber d'accord, il reprit avec hardiesse qu'il les avoit mis sur la voie de la réponse : que puisqu'il n'y a rien de plus noble que de donner, voler est ce qu'il y a de plus vil, puisque c'est tout le contraire : puis il ajouta : « Vous donc qui ne cessez de piller les pauvres, vous êtes des gens grossiers et méprisables. » L'homme vraiment noble est doux et bon pour ceux qui sont au-dessous de lui : comme le lion, qui est un animal noble, au rapport des naturalistes, ne fait point de mal à l'homme qui est étendu à terre et aux animaux plus faibles que lui, et met en pièces ceux qui lui font résistance. Le noble dédaigne les petites choses et aspire aux grandes. Ce n'est pas être noble que de s'attacher à la terre et de ne point se mettre en peine d'acquérir le royaume des cieux : de même qu'il n'auroit point un noble cœur celui qui préféreroit le petit héritage d'un pauvre soldat, dont il hériteroit par sa mère, à un puissant royaume qui lui reviendroit de l'héritage de son père. Par notre mère Eve, nous avons la misère de cet exil terrestre, et du côté de notre Père céleste, le royaume des cieux. C'est donc au noble qu'il appartient de dire ces paroles de David, au LXXIIe Psaume : « Qu'y a-t-il pour moi dans le ciel et que vous ai-je demandé sur la terre? » Semblable au lion, rien

---

cissimi sunt, eo quod bonis suis spolient pauperes, sicut ostendit magister Alanus quibusdam militibus, qui audito quod tantus clericus esset, quod ad omnia interrogata responderet, accedentes ad eum de communi consilio, quæsierunt ab eo quæ esset maxima curialitas; qui respondit eis quod curialissimum esset dare, qui responsionem ejus acceptaverunt. Tunc ipse dicit eis, ut habito consilio de responsione ad invicem sibi dicerent, quæ esset maxima rusticitas; et cum habito consilio de responsione convenire non possent, ipse increpavit eos, dicens quod posuerat eos in via, per quam possent invenire responsionem. Sicut enim dare curialissimum, ita auferre quod est ei contrarium, rusticissimum est, et subdidit : « Vos ergo qui non cessatis auferre pauperibus, rusticissimi estis. » Vere nobilis clemens est subjectis et pius : sicut leo animal nobile hominibus prostratis ante se, et infirmioribus animalibus parcere dicitur, in repugnantia vero sævire. Vere nobilis parva despicit, et magna appetit. Non est vere nobilis qui terræ amore adhærens, de regno cœlorum non curat : sicut cor nobile non habet, qui terram unius pauperis militis ad se pertinentem ex parte matris, uni magno regno pertinenti ad se ex parte patris præponeret. Ex parte matris nostræ Evæ pertinet ad nos miseria præsentis exilii, ex parte Patris cœlestis regnum cœlorum. Ad vere nobilem pertinet dicere illud cum David, *Psalm.* LXXII : « Quid mihi est in cœlo, te a et quid volui super terram? »

ne peut l'effrayer, comme il est dit au XXXe chap. des Proverbes : « Le lion, le plus fort des animaux, ne craindra rien, quoi qu'il rencontre. »

CHAPITRE VI.

Les princes doivent craindre et éviter l'orgueil, et aimer l'humilité.

Comme il arrive souvent que l'orgueil est la suite du pouvoir temporel, nous allons faire voir combien ce vice est à redouter aux princes, avec quel soin ils doivent l'éviter et aimer beaucoup l'humilité. Afin de les prémunir contre l'orgueil, le Seigneur veut qu'ils se souviennent de la chute de l'ange superbe. Ezéchiel dit au XXXVIIIe chap. : « Chérubin, je t'ai renversé dans la poussière, et je t'ai donné en exemple aux rois; » et après quelques mots : « Tu es réduit à néant et tu ne te relèveras jamais. » Il faut fuir la montagne de l'orgueil, où l'ange a été tellement dégradé. Saint Bernard dit : « Cette montagne n'est-elle point celle où l'ange est monté et a été changé en démon? » Les princes ne doivent point encore oublier ces rois que leur orgueil a fait renverser du trône, et pour citer un exemple, parmi une foule d'autres, choisissons Saül, qui d'une basse condition fut élevé à la dignité royale, et qui étant devenu orgueilleux, perdit sa couronne. C'est ce que lui dit le prophète Samuel, au XVe chap. du Ier livre des Rois : « Lorsque tu ne t'estimois pas et que tu te regardois comme un enfant, n'as-tu pas été établi chef des tribus d'Israël? » Et quelques lignes plus bas : « Parce que tu as rejeté la parole de Dieu, il t'a rejeté, afin que tu ne sois plus roi dans Israël. » On lit au XXVIe chap. du XIe livre des Paral., qu'Ozias ayant été élevé, son cœur s'enfla pour son malheur, qu'il abandonna le Seigneur son Dieu en voulant usurper l'office des prêtres, qu'il fut frappé de la lèpre, qu'il garda

---

Vere nobilis leoni similis nullo vano timore terretur. *Proverb.*, XXX : « Leo fortissimus bestiarum ad nullius pavebit occursum. »

CAPUT VI.

Quod principibus superbia sit cavenda et timenda, et humilitas amanda.

Quia potestatem terrenam frequenter comitatur superbia, ostendendum est quod superbia principibus multum sit timenda et cavenda, humilitas vero multum amanda. Ut principes superbiam caveant, vult Dominus ut ruinam superbi angeli attendant ; unde *Ezech.*, XXXVIII : « Cherub, in terram projeci te, ante faciem regum dedi te, ut cernerent te ; » et quibusdam interpositis subditur : « Nihil factus es, et non eris in perpetuum. » Multum timendus est mons superbiæ, in quo angelus adeo deterioratus est. Bernardus : « Nonne hic est mons in quem angelus ascendit, et diabolus factus est? » Attendere etiam debent principes ad illos reges, qui propter superbiam suam sunt dejecti, et ut causa exempli de multis paucos proferamus in medium. Saul humilis in regem est sublimatus ; superbus vero a regno est dejectus. I. *Reg.*, XV : « Ait ei Samuel : Nonne cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es? » et quibusdam interpositis subditur : « Quia projecisti sermonem Domini, projecit te Dominus, ne sis rex super Israel. » De Ozia legitur, II. *Paralip.*, XXVI, quod cum roboratus esset, elevatum est cor ejus in interitum suum, et neglexit Dominum Deum suum, et volens usurpare officium sacerdotale, percussus est lepra, et fuit leprosus omnibus diebus vitæ suæ.

toute sa vie. On lit dans le prophète Daniel, chap. IV : « Le roi Nabuchodonosor se promenant dans son palais de Babylone, » dit, « Voilà bien cette grande ville de Babylone que j'ai construite pour être le siége de mon empire, dans la grandeur de ma puissance et dans l'éclat de ma gloire. » Il n'avoit point achevé, qu'une voix du ciel frappa ses oreilles et lui dit : « Roi Nabuchodonosor, ton royaume te sera ôté. » Et dans le même livre, au chap. V : « Quand le cœur de Nabuchodonosor se fut enflé et que son esprit se fut empli d'orgueil, il fut renversé de son trône et sa gloire lui fut enlevée. » Isaïe écrit au XXXVIIe chap. : « Le Seigneur dit à Sennachérib : le bruit de ton orgueil est monté jusqu'à mes oreilles, etc... » Et il ajoute au même endroit, en parlant de sa chute : « L'Ange du Seigneur étant sorti, frappa 185,000 hommes dans le camp des Assyriens, et leur roi Sennachérib étant allé dans le temple, à son retour, pour adorer Dieu, fut tué par ses enfants. » Il est écrit au Xe chap. de l'Ecclésiaste : « Dieu a renversé le trône des rois orgueilleux. » Un prince ne doit pas s'estimer grand, parce qu'il est au faîte de la puissance ; pas plus qu'un grain de millet n'est gros, parce qu'il est sur une montagne. Sag. : « Ceux que les richesses et les honneurs ont élevés, ne sont point grands, mais ils vous paroissent tels, parce que vous les voyez d'en bas ; de même que le grain de millet n'est pas gros, bien qu'il soit sur une montagne. » Un prince ne doit point s'enorgueillir de ce qu'il occupe une haute position ; car quelquefois les millets sont sur les hauteurs et les semences précieuses occupent la vallée ; le grain est jeté dans la terre, la paille s'élève en haut. Il ne doit pas non plus s'estimer meilleur que ses sujets, ni les mépriser. Car bien que la tête soit plus élevée que le corps de l'homme, elle n'est pas si grande : elle régit le corps, mais c'est lui qui la porte, et elle n'a pas moins

---

Et *Daniel.*, IV, sic legitur : « Deambulabat rex Nabuchodonosor in aula Babylonis, et ait : Nonne hæc est Babylon civitas magna, quam ego ædificavi in domum regni in robore fortitudinis meæ, et in gloria decoris mei ? Cumque adhuc esset sermo in ore regis, vox de cœlo ruit : Tibi dicitur, Nabuchodonosor rex : Regnum tuum transit a te ; » ibidem, V : « Quando elevatum est cor Nabuchodonosor, et spiritus ejus obfirmatus est ad superbiam, depositus est de solio regni sui, et gloria ejus ablata est. » *Isai.*, XXXVII : « Dicit Dominus Sennacherib : Superbia tua ascendit in aures meas, etc. ; » subditur ibidem de ejus dejectione : « Egressus angelus Domini, percussit in castris Assyriorum centum octuaginta quinque millia hominum, et reversus est Sennacherib rex Assyriorum, et cum adoraret in templo Deum suum, filii ejus percusserunt eum gladio. » *Eccles.*, X : « Sedes ducum superborum destruxit Deus. » Non debet princeps reputare se magnum, eo quod in altitudine potestatis sit positus, sicut nec granum millii magnum est, licet in monte sit. Sapiens : « Nemo istorum quos divitiæ et honores in alto fastigio posuerunt, magnus est, sed tibi magnus videtur, quia cum basi illum metiris, non est magnum millium, licet in monte constiterit. » Non debet superbire princeps ex hoc quod in alto positus est. Aliquando enim in alto millia levantur, et pretiosa in imo remanent : tenet granum locum in infimum, palea vero est sursum. Non debet se reputare meliorem his quibus præest, nec eos despicere. Etsi caput corpore humano sit altius, corpus tamen est majus : corpus regitur a capite, sed caput portatur a corpore, non minus indiget ca-

besoin de lui que lui d'elle. C'est le corps qui élève la tête ; que s'il est renversé, la tête par elle-même seroit également à terre. De même ce sont ses sujets qui donnent au prince l'élévation et la puissance, et lorsqu'il les méprise, il perd quelquefois l'un et l'autre ; comme il arriva à l'insensé et orgueilleux Roboam, fils de Salomon. On lit au IIIe livre des Rois, chap. XIIe : « Roboam dit au peuple : Mon père vous a imposé un joug pesant, et moi je le rendrai encore plus pesant. Mon père vous a battus avec des verges, et moi je vous châtierai avec des scorpions. » Ce langage arrogant fut cause qu'il perdit la plus grande partie de son royaume. On appelle scorpion une ronce couverte d'arêtes aigues, ou un fouet de verges noueuses. Le Seigneur fit la défense expresse au roi de son peuple de se livrer à l'orgueil. Aussi lit-on dans le Deutéronome, chap. XVIIe : « Vous ne pourrez pas prendre pour roi un homme d'une autre nation, qui ne soit pas votre frère : et lorsqu'il sera élu, il n'aura pas un grand nombre de chevaux. » Et encore, au même endroit : « Il gardera une copie de cette loi, de crainte que son cœur ne se laisse trop dominer par l'orgueil et qu'il méprise ses frères. » Daniel dit au IVe chap. : « Le Seigneur est le maître du trône des hommes, et il le donne à qui il lui plaît, et il établira le dernier des hommes, pour le gouverner. » L'Ecriture sainte recommande expressément aux princes de ne point se laisser aller à l'orgueil. L'Ecclésiaste dit, chap. XIe : « Ne vous enorgueillissez pas, au jour de votre prospérité. » Et au XXXIIe : « Vous avez été choisi pour chef, ne soyez pas trop flatté de cet honneur, et soyez au milieu des peuples comme l'un d'entre eux. »

L'orgueil est très-dangereux pour un prince, haï de Dieu et des hommes, fâcheux et nuisible aux peuples, et funeste aux princes, parce que c'est un mal dont ils guérissent difficilement, car ils ont

---

put corpore, quam corpus capite. Caput habet a corpore quod sit in alto, corpore subjecto, quod quantum in se est, esset in imo. Sic princeps a subditis habet potestatem, et quod in alto sit, et cum eos despicit, aliquando potestatem et altitudinem suam amittit, sicut accidit Roboam filio Salomonis stulto et superbo, III. *Reg.*, XII : « Dicit Roboam populo : Pater meus aggravavit jugum vestrum, ego autem addam jugo vestro ; pater meus cæcidit vos flagellis, ego cædam vos scorpionibus ; » propter hoc amisit majorem partem regni. Scorpio dicitur rubus aculeatus, vel flagellum virgarum nodosum. Multum voluit Dominus regem populi sui cavere superbiam ; unde *Deuter.*, XVII : « Non poteris alterius gentis hominem tibi regem facere, qui non sit frater tuus ; cumque fuerit constitutus, non multiplicabit sibi equos. » Item in eodem : « Describet sibi Deuteronomium, ne elevetur cor ejus in superbiam super fratres suos nimium. » *Daniel.*, IV : « Dominatur excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit, dabit illud, et humillimum hominum constituet super eos. » Multum dissuadet Scriptura sacra superbiam his qui præsunt. *Eccles.*, XI : « In die honoris tui ne extollaris. » Ibidem, XXXII : « Rectorem te posuerunt, noli extolli, esto in illis quasi unus ex ipsis. »

Superbia in eo qui præest, multum ipsi est periculosa, et Deo et hominibus multum exosa, subditis nociva et onerosa, principi periculosa tanquam infirmitas quæ in eo difficile sanatur ; materiam enim

beaucoup de tentations d'orgueil et un sujet continuel de s'élever, comme inhérent à leur personne, dont ils ne peuvent se débarrasser. Parce qu'on s'attache beaucoup aux distinctions et on y renonce difficilement. Ensuite il est suivi d'une foule de vices qui lui forment un cortége, comme à leur reine. L'Ecclésiaste dit au chap. X : « L'orgueil est l'origine de tous les péchés. » La condition d'un prince est périlleuse par elle-même, d'après ces paroles de saint Augustin : « Plus on est élevé, plus ont est exposé. » L'Ecclésiaste nous montre encore, au chap. IVe, les dangers de l'orgueil : « Il n'y a point de sûreté pour l'assemblée des orgueilleux, ayant toujours devant elle danger sur danger. » Il est impossible qu'un roi ne pèche point, s'il n'évite l'orgueil, puisqu'il est écrit au Xe chap. de l'Ecclésiaste : « L'orgueil est haï de Dieu et des hommes. » Il doit être soigneusement évité par un prince, qui, d'après saint Augustin, doit plus chercher à se faire aimer qu'à se faire craindre de ses sujets. Il doit aussi se conduire à l'égard de Dieu, de qui il tient ses titres et dont il est le ministre, de façon à mériter, non sa haine, mais son amour. Dieu déteste surtout l'orgueil, qui le déshonore avant tout : aussi fait-il les plus terribles menaces, dans ses saintes Ecritures, aux princes orgueilleux. Isaïe dit au chap. XXVIII : « Malheur à toi, couronne d'orgueil. » Et dans le même chap. : « La couronne d'orgueil sera foulée aux pieds. » Au premier chap. du prophète Abdias : « Quand même tu t'élèverois comme l'aigle et que tu placerois ton séjour dans les astres, je t'en ferai descendre, dit le Seigneur. » Job dit au ch. XX : « C'est en vain que son orgueil s'élève jusqu'aux cieux et que sa tête se cache dans les nues, il sera, à la fin, avili comme la poussière. »

L'orgueil du prince est funeste, car il soulève la colère, les haines, les querelles et la guerre. Dénotant d'avance un mauvais prince, selon

---

magnam habet superbiendi, et quasi adhærens est materia, unde difficile evacuatur. Dignitates enim multum amantur, et difficile relinquuntur. Præterea, superbiam tanquam vitiorum reginam multitudo vitiorum comitatur. *Eccles.*, X : « Initium omnis peccati superbia. » Cum status habentis potestatem multum sit ex se periculosus, secundum illud Augustini : « Quanto quis in loco superiori, tanto in periculo majori versatur. Superbia etiam multo fit periculosa, secundum illud *Eccles.*, IV : « Synagogæ superborum non erit sanitas addito periculo ad periculum. » Si princeps superbiam non vitat, vix est quin peccet, cum scriptum sit *Eccles.*, X : « Odibilis coram Deo et hominibus est superbia. » Multum est cavenda ei qui præest, qui secundum verbum Augustini plus debet appetere amari a subditis quam timeri. Ad Deum etiam a quo honorem habet, et cujus minister est, sic se debet habere, ut ab eo non odiatur, sed ametur. Speciale odium habet Deus ad superbiam, quæ eo primo inhonoravit. Multum comminatur Deus in sacra Scriptura superbiæ eorum qui præsunt. *Isai.*, XXVIII : « Væ corona superbiæ. » In eodem : « Pedibus conculcabitur corona superbiæ. » *Abdiæ*, I : « Si exaltatus fueris ut aquila, et inter sidera nidum tuum posueris, inde extraham te, dicit Dominus. » *Job*, XX : « Si ascenderit in cœlo superbia ejus, et caput ejus nubes tetigerit, quasi sterquilinium in fine perdetur. »

Nociva est superbia principis, et eam sequitur ira, odium, jurgium, guerræ. Jam prius principem malum designans se-

Joseph, il porte avec lui la flamme et le feu; de même un prince superbe, colère, haïssant ses voisins, suscitant des divisions et des guerres. Au XIIIe chap. des Proverbes : « Les orgueilleux ne s'entendent jamais. » Au même livre, chap. XXXII : « L'orgueilleux trouve toujours sur son chemin des armes et des épées. » Au XXVIIe chap. de l'Ecclésiaste : « Il y a toujours effusion de sang dans les disputes de l'orgueilleux. » Au livre des Psaumes, Ps. IXe : « Quand l'impie s'enorgueillit, le pauvre est réduit en cendres. » « Les Grecs paient les fautes de l'orgueil des rois. »

L'orgueil des rois est lourd aux sujets, parce qu'il exige de grandes dépenses, de façon qu'il occasionne souvent la pauvreté, d'après ce texte du livre de l'Ecclésiaste, ch. XXI : « Une maison trop opulente sera ruinée par l'orgueil. » Or, la détresse du prince fait peser sur le peuple le fardeau des exactions. L'énormité du fardeau imposé à celui qui est élevé en dignité doit bien plus le faire incliner à l'humilité, que l'élévation de sa position ne doit lui inspirer d'orgueil. L'Ecclésiaste dit, ch. III : « Plus vous êtes grand, plus vous devez vous faire petit en tout. » Ce qui doit, par dessus tout, inspirer l'humilité aux princes, c'est celle de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est le roi des rois, le chef de l'Eglise, et qui fut le plus humble des hommes. C'est une grande difformité et un horrible défaut, d'avoir un membre du corps plus élevé que la tête. C'est de même une grande inconvenance que le roi soit à terre et ses serviteurs sur des trônes. Saint Augustin commentant cette parole de l'Epître aux Philippiens, chap. II, « Il s'humilia lui-même, » dit : « Voilà un exemple d'humilité et un remède contre l'orgueil. Ton chef est humble et tu es orgueilleux ! La tête est modeste et le membre est fier ! » Mais quoique l'humilité de Jésus-Christ soit un antidote contre l'orgueil de tous les hommes, elle l'est surtout contre celui des princes. Isaïe écrit au XLIVe chap. de ses

---

cundum Josephum, ex se ignem producit, sic princeps superbus, iracundus, odiens vicinos suos, jurgia et guerras faciens. *Proverb.*, XIII : « Inter superbos semper jurgia sunt. » Ibidem, XXXII : « Arma et gladii in via superbi. » *Eccles.*, XXVII : « Effusio sanguinis in rixa superbi. » In *Psalm.* IX : « Dum superbit impius, incenditur pauper. » « Quicquid delirant reges, plectuntur Achivi. »

Onerosa est superbia principis subditis, quia magnas expensas requirit, unde frequenter comitatur eam paupertas, secundum illud *Eccles.*, XXI : « Domus quæ nimis locuples est, annullabitur superbia; » paupertatem vero principis sequitur gravamen exactionum in subditis. In dignitate positum plus debet magnitudo oneris, quod habet supra se ad humilitatem inclinare, quam altitudo honoris in superbiam elevare. *Eccles.*, III : « Quanto major es, humilia te in omnibus. » Super omnia eos qui præsunt, debet ad humilitatem inducere Christi humilitas, qui regum est Rex, et caput Ecclesiæ, qui humillimus fuit. Magna perversitas et deformitas est, quod aliquod membrorum corporis altius sit capite. Indecens est valde quod rege sedente ad terram servi ejus sedeant in alto : Augustinus loquens de illo verbo Apostoli, *ad Philip.*, II : « Humiliavit semetipsum : » « Ecce habemus humilitatis exemplum, superbiæ medicamentum. Princeps tuus humilis est, et tu superbus ? Caput est humile, et membrum superbum ? » licet hominibus cunctis medicina tumoris sit hu-

prophéties : « Puissent les cieux s'ouvrir et te donner un passage ; les montagnes se fondroient à ta présence, » c'est-à-dire les princes s'humilieroient. C'est une grande perversité de la part de celui qui n'est qu'un serviteur de s'enorgueillir, lorsqu'il voit son maître, qui lui a confié sa charge, humilié lui-même. L'humilité est un bel ornement dans un prince. Saint Bernard dit : « Je ne sais comment il se fait que le charme de l'humilité soit plus puissant chez les grands ; la force de la voix se fait connoître par des cris. » Le même dit encore : « Il n'est pas difficile d'être humble dans un état abject ; mais c'est une très-grande et rare vertu que l'humilité au milieu de l'éclat des grandeurs. Quelque élevé que soit un homme, dans ce monde, il n'est toujours que cendres et poussière, ce qui ne doit pas lui donner grand sujet de s'enorgueillir. » L'Ecclésiaste dit au ch. X : « Terre et cendre, pourquoi fais-tu la fière ? » Si un prince, en considérant son élévation, vient à réfléchir qu'il n'est qu'une vile poussière, cette humble pensée de lui-même lui sera un puissant secours pour le faire passer de la gloire terrestre à la gloire éternelle. Car « le royaume des cieux appartient aux pauvres d'esprit, » c'est-à-dire aux humbles, saint Matthieu, ch. V. Saint Jean dit au IIIe ch. de l'Apocalypse : « J'ai mis devant toi une porte ouverte, que personne ne peut fermer, parce que tu as peu de vertu, » c'est-à-dire, « d'humilité. » L'orgueil est, en effet, un insurmontable obstacle pour cela, selon saint Matthieu, ch. XVIII : « Si vous ne vous convertissez et si vous ne devenez semblables aux petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. »

---

militas Christi, specialiter tamen his qui præsunt. *Isai.*, XLIV : « Utinam disrumperes cœlos et venires, a facie tua montes defluerent, » id est, principes humiliarentur. Perversitas magna est quod superbiat, qui habet solum ministerium, cum humiliari videat eum qui habet dominium. Pulchrum ornamentum in principe est humilitas. Bernardus : « Nescio quo pacto vis humilitatis major in majoribus, clamor in clamoribus comprobatur. » Idem : « Non est magnum in objectione esse humilem, magna prorsus et rara virtus est humilitas honorata. Quantumcumque homo in hac vita in alto sit, tamen terra est et cinis, unde non est ei superbiendum. » *Eccles.*, X : « Quid superbis terra et cinis ? » In principe salubris est copula, ut cogitans se esse summum, cogitet se esse cinerem vilissimum, hæc humilitas in principe multum ad hoc juvat, ut a terrena dignitate transeat ad cœlestem. « Pauperum enim spiritu, scilicet humilium, regnum cœlorum est, » *Matth.*, V. *Apocal.*, III : « Ecce dedi ostium apertum coram te, quod nemo potest claudere, quia modicam habes virtutem, » scilicet humilitatem ; superbia vero multum hoc impedit. *Matth.*, XVIII : « Nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum cœlorum. »

CHAPITRE VII.

Un prince doit éviter le mensonge.

Comme la vérité sied bien à un prince, nous allons démontrer que la fausseté, aussi bien que la vanité opposée à la vérité, doit lui être en horreur, et que la vérité doit lui être très-chère. Le roi Salomon qui disoit à Dieu : « Eloignez de moi la vanité et les paroles de mensonge, » livre des Proverbes, ch. XXX, comprenoit bien qu'un prince doit fuir la vanité et la fausseté. Un prince doit craindre le mensonge à l'égal du poison. Les princes doivent encore plus redouter le poison du mensonge que celui qui tue le corps, parce qu'il est tellement pestilentiel, qu'il donne la mort, avant même qu'il soit échappé aux lèvres des hommes, d'après ces paroles du livre de la Sagesse, ch. I : « La bouche qui ment tue l'ame. » C'est ce venin qu'eut dans sa langue le serpent qui trompa notre mère Eve, en lui disant : « Vous ne mourrez point, » Genèse, chap. III. On croit que ce poison fut la cause pour laquelle le serpent a dans sa bouche le venin qui donne la mort au corps. Le prince doit éviter le mensonge, parce qu'il lui est nuisible, haï de Dieu et qu'il le rend méprisable aux yeux des hommes. Il y a entre un prince sincère et un prince menteur la différence qui existe entre une pièce fausse et une pièce de bon aloi. La pièce fausse comparée à un or pur est sans prix, car cent fausses n'en valent pas une bonne. De même un prince faux est sans valeur. Il ne voudroit pas, en effet, qu'une seule pièce de monnoie frappée à son coin fût fausse, comment peut-il être fourbe et menteur ? Il se met donc au-dessous d'une pièce de bonne monnoie. Puisque les rois punissent sévèrement les faux monnoyeurs, que fera le souverain de tous ces

---

CAPUT VII.

Quod principi sit cavendum mendacium.

Cum multum deceat principem veritas, ostendendum est quod tam falsitas quam vanitas veritati opposita, principi multum sit cavenda, et veritas multum amanda. Quod princeps vanitatem et falsitatem cavere debeat, intellexit rex Salomon, qui ait Domino : « Vanitatem et verba mendacii longe fac a me, » *Proverb.*, XXX. Cavendum est principi mendacium ut venenum. Caveant sibi principes multum a corporali veneno, amplius cavendum est eis a veneno mendacii, quod adeo mortiferum est, quod adhuc existens in ore hominem occidit, secundum illud *Sap.*, I : « Os quod mentitur, occidit animam. » Hoc venenum habuit in ore serpens, qui Evam matrem nostram decepit, cum ait : « Nequaquam moriemini, » *Gen.*, III. Hoc venenum occasio dicitur fuisse, quod serpens venenum corporale habeat in ore. Cavendum est mendacium, eo quod ei multum noceat, Deo multum displiceat, et eum opprobrium hominum faciat. Quæ differentia est inter denarium bonum et falsum, est inter principem mendacem et veracem ; vilis est denarius falsus respectu boni, centum enim falsi non valent unum bonum, sic princeps mendax parvi valoris est, cum princeps nolit unum de denariis suis falsum esse, quomodo se velit esse falsum et mendacem, videtur se habere viliorem denario uno. Cum principes monetæ falsarios graviter puniant, quid faciet Princeps summus de illis principibus qui seipsos falsificant ? qui enim debent haber

princes qui se falsifient eux-mêmes. Car eux qui doivent être la vérité même, comme dit saint Jean, ch. XXIV, en la détruisant n'ont plus que la fausseté et le mensonge, images du diable, duquel le Sauveur dit au VIIIe chap. de l'Evangile de saint Jean : « Quand il dit le mensonge, il parle de son fond, parce qu'il est menteur et père du mensonge. » On dira un jour au prince menteur : De qui est cette image? et après cette réponse : du diable, on dira : rendez au diable ce qui est au diable, et il sera jeté avec lui au feu éternel. Le menteur déplaît toujours beaucoup à Dieu, qu'il soit prince ou peuple ; aussi énumère-t-on, parmi les choses les plus odieuses au souverain juge, la langue fausse et menteuse. Livre des Proverbes, ch. VI : « Il y a six choses que Dieu a en horreur, et son ame en déteste une septième, des yeux dédaigneux et une langue menteuse. » Le mensonge est une impureté qui souille un organe noble, c'est-à-dire, la bouche. Aussi le Seigneur met-il au nombre des péchés qui souillent l'homme, le faux témoignage, saint Matthieu, ch. XXV. L'homme doit donc détester le mensonge, et quand même il n'en commettroit pas, s'il y prend plaisir, il devient abominable devant Dieu, d'après ces paroles du livre des Proverbes, ch. IV : « Les lèvres menteuses sont une abomination devant Dieu. »

Mais un prince menteur est particulièrement odieux au Seigneur, lui qui doit éviter de souiller sa bouche, non pas seulement parce qu'il profane la noblesse de cet organe du corps humain, mais à cause de l'élévation de sa naissance et de la sublimité de son rang. Non-seulement il déplaît à Dieu, par ses mensonges, mais encore aux hommes, d'après ce texte de l'Ecclésiastique, ch. XXV : « Il y a trois sortes de personnes que mon ame hait, et dont la vie m'est insupportable : un pauvre superbe, un riche menteur et un vieillard fou et insensé. » Salomon haïssoit donc véritablement ces trois sortes de gens, l'homme

---

in severitatem, *Joan.*, XXIV, destructa ea habent falsitatem et mendacitatem diaboli imaginem, de quo dicit Salvator, *Joan.*, VIII : « Dum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est et pater ejus. » Aliquando auditurus est princeps mendax : Cujus est hæc imago? et cum responsum fuerit, diaboli, dicetur : Reddite quod est diaboli, diabolo, et cum ipso mittetur in ignem æternum. Mendacium multum displicet Deo, in quocumque homine sive princeps sit, sive de populo : unde enumeratur lingua mendax inter ea quæ specialiter odit. *Proverb.*, VI : « Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus, oculos sublimes, linguam mendacem, etc. » Mendacium est immunditia membrum nobile maculans, scilicet os, unde Salvator falsum testimonium enumerat inter ea quæ coinquinant hominem, *Matth.*, XXV. Debet ergo homo abominari mendacium ; quod si non facit, si ei placet, ipse Deo abominabilis efficitur, secundum illud *Proverb.*, XI : « Abominatio sunt Deo labia mendacia. »

Specialiter est abominabilis Deo princeps mendax, qui immunditiam oris cavere debuit, nec solum propter membri quod maculat, nobilitatem, sed et propter generis nobilitatem, et dignitatis sublimitatem ; nec solum displicet Deo princeps mendax, sed et hominibus, secundum illud *Eccles.*, XXV : « Tres species odivit anima mea, et aggravor valde animæ illorum, pauperem superbum, divitem mendacem, senem fatuum et insensatum, versus. »

menteur, le vieillard insensé et le pauvre superbe. Le riche menteur est assurément le prince menteur, lui qui possède plus de biens que cent et mille autres. Le mensonge livre un prince au mépris public. L'Ecclésiastique dit au ch. XX : « Le mensonge est dans un homme une tache honteuse; » puis encore : « Un voleur vaut mieux qu'un homme qui ment sans cesse. » Le mensonge étant une chose ignominieuse et un prince devant éviter tout ce qui est bas et vil, plus que toute autre personne, à cause de sa noblesse et de l'éminence de sa dignité, il doit fuir l'habitude du mensonge, plus que le vol. Parce que, premièrement, le mensonge fait plus de mal à lui, à Dieu et au prochain, que le vol. A lui, d'abord, parce que le vol sachant se dérober ordinairement à la connoissance des hommes, flétrit seulement la conscience du voleur et non sa réputation, tandis que le mensonge ternit sa bonne renommée. Ensuite, il nuit plus à Dieu, en rendant le prince presque impropre au ministère que Dieu lui a confié, et qu'il l'a député pour instruire le peuple et le gouverner, puisqu'il perd l'autorité nécessaire pour cela, s'il est menteur. C'est pourquoi Salomon demanda surtout la sagesse à Dieu, afin de pouvoir instruire son peuple, IIIe livre des Rois, ch. III.

Il est aussi plus nuisible au prochain; car le vol n'est préjudiciable qu'à ses intérêts les moins importants, c'est-à-dire à ses biens temporels, ce qui est le moins essentiel, tandis que le mensonge nuit à sa personne, non du côté du corps, mais du côté le plus noble, c'est-à-dire de son ame, qui est la partie la plus noble de son être, en obscurcissant l'œil de son intelligence et en le faisant marcher dans la voie de l'erreur. Le mensonge fait d'un prince, qui devoit être un enfant de Dieu, un enfant du démon, ce qui n'est pas une petite honte. Le Sauveur dit, en parlant du diable, au VIIIe ch. de saint Jean : « Il

---

Tres species vere Salomonis displicuere : vir mendax, fatuusque senex, pauperque superbus. Dives mendax est princeps mendax, plus habens in bonis temporalibus, quam centum vel mille alii homines. Mendacium principem opprobrium hominum facit. *Eccles.*, XX : « Opprobrium nequam in homine mendacium ; » et subdit : « Potior est fur quam assiduus vir in mendaciis. » Cum mendacium sit opprobrium, et princeps plus debeat cavere opprobrium, quam illi qui sunt de populo, propter suam nobilitatem et propter dignitatem, plus debet cavere assiduitatem mentiendi quam furtum. Primo, quia plus sibi nocet, plus etiam nocet Deo et proximo. Sibi, quia cum furtum, ut frequenter sit omnibus hominibus occultum, solam conscientiam furantis lædit, et non famam ; mendacium vero lædit famam. Deo etiam amplius nocet, ad cujus ministerium principem in magna parte reddit inutilem, cum eum ad ministerium ejus pertineat, scilicet populum docere et ei imperare, authoritatem docendi perdit, si mendax fuerit : ideo Salomon specialiter a Deo sapientiam petiit, ut ejus populum posset docere, III. *Reg.*, III.

Proximo etiam plus nocet ; furtum enim nocet proximo in re contemptibili, scilicet terrena quæ est bonum minimum, mendacium vero nocet personæ ipsius non ex parte corporis, sed in nobiliori parte ejus, scilicet anima, nobilem partem ipsius, scilicet oculum intellectus obtenebrando, faciendo eum errare. Mendacium principem, qui debuit esse filius Dei, filium facit diaboli, quod non est parvum opprobrium. *Joan.*, VIII, dicit Salvator de diabolo : « Ipse est mendax, et pater ejus, » scilicet

est menteur et son père, » c'est-à-dire père du mensonge. Dans le même Evangile de saint Jean, il dit aux Juifs : « Vous êtes du diable votre père. » Dieu qui aime la vertu a voulu être le protecteur de la vérité. C'est pourquoi il a voulu affermir la vérité en prenant son nom. Il veut de même que le prince, qui tient sa place, soit son gardien et qu'il la confirme par ses écrits et par son sceau. Mais si l'on ne croit pas à la parole d'un roi, donnera-t-on plus de créance à ses écrits et à sa signature? Le mensonge ne laisse presque aucun poids à la parole, surtout aux yeux du prochain. Car Dieu qui voit au fond des cœurs et qui lit toutes nos pensées, n'a pas tant besoin de nos paroles que le prochain ; mais elle est nécessaire aux hommes, pour se communiquer leurs pensées. Or, si on est menteur et qu'on ait ôté à sa parole toute espèce de crédit, à force de mensonge, comment pourra-t-on manifester sav éritable pensée aux autres?

Or, comme la parole du prince doit faire connoître au peuple, non-seulement sa volonté, mais encore celle de Dieu, il ne le pourra jamais, à cause de ses mensonges, qui détruisent toute foi en ses paroles; étant en quelque sorte la bouche de Dieu, c'est un crime de la souiller par le mensonge. Le prince doit éviter d'assurer le mensonge par serment, mais encore de l'affirmer sur sa parole. Le Sage a dit : « L'affirmation de celui qui n'est pas cru sur parole, aussi bien que s'il avoit affirmé par serment, est nulle et sans valeur. » Et cependant beaucoup de princes ont été tellement faux et trompeurs, qu'on ne croit plus même à leurs serments. Le mensonge est une espèce d'infidélité, comme le prouve saint Augustin, dans son traité de la Doctrine chrétienne, par ces paroles : « Quiconque ment, commet une iniquité. » Car celui qui ment, en tant que menteur, n'a pas de bonne foi ; car il veut bien, sans doute, que celui qu'il trompe par ses mensonges,

---

mendacii. In eodem dixit de Judæis : « Vos ex patre diabolo estis. » Deus virtutis amator veritatis voluit esse tutor : unde sui nominis assumptione veritatem voluit confirmari. Vult etiam quod princeps qui ejus locum tenet, ejus sit tutor, et scriptura sua et sigillo suo eam confirmet; sed cum vivæ voci principis mendacis non credatur, quomodo scripturæ et sigillo ejus credetur? Mendacium ex magna parte aufert validitatem sermonis, maxime tanquam est respectu proximi. Deo enim cui omne cor patet, et omnis voluntas loquitur, non est sermo tam necessarius, sed ad hoc est sermo necessarius, ut homines per eum sibi invicem suas indicent voluntates; sed si quis mendax est et sibi non creditur, ejus sermone voluntas alteri non manifestatur.

Cum autem princeps non solum voluntatem suam, sed etiam divinam sermone populo habeat indicare, multum ejus mendacium obest : qui hanc utilitatem aufert, quodammodo os Dei est, ejus voluntatem indicando, quod nefarium est mendacio inquinare. Cavere debet princeps mendacium non solum in his quæ asserit cum juramento, sed etiam verbo simplici. Sapiens : « Cujus dictum non habet pondus jurisjurandi, ejus jusjurandum quodlibet vile est. » Multi vero principes adeo facti sunt mendaces, ut etiam juramentis eorum non credatur. Mendacitas infidelitas est, ut ostendit Augustinus in lib. *De doctrina christ.*, dicens : « Omnis qui mentitur, inique facit. » Nemo enim mentiens in eo quod mentitur, servat fidem ; nam hoc utique vult, ut qui mentitur sibi fidem

ait confiance en lui, et cependant il trompe sa bonne foi, en ne lui disant pas la vérité ; or, quiconque trompe la bonne foi, est un impie. C'est ce qu'insinue Salomon au XIIe chap. des Proverbes, par ce qu'il ajoute après ces paroles : « Les lèvres menteuses sont en abomination au Seigneur; mais ceux qui agissent sincèrement, lui sont agréables. » Ce n'est pas être sincère que de vouloir obtenir la confiance de celui envers qui on est de mauvaise foi; celui-là, au contraire est droit et honnête, à qui une pareille conduite est en horreur. Or, comme rien n'est opposé a la noblesse d'un prince, comme le vice de perfidie et de trahison, il est tout-à-fait inconvenant qu'il se laisse aller au mensonge.

CHAPITRE VIII.

Un prince doit mépriser la vanité.

Un prince doit mépriser la vanité. Le sage a dit : « C'est le fondement d'un esprit sérieux de ne pas attacher d'intérêt aux choses vaines. J'ai dit le fondement, c'est plutôt le comble. » Toute créature est vaine en comparaison du Créateur qui existe véritablement par lui-même. Elle est vaine, parce qu'elle tend sans cesse au néant. Car de même qu'elle en est tirée, autant qu'il est en elle, elle tend à y rentrer. Saint Augustin dit : « Dieu a tout fait de rien, et s'il retiroit sa main, tout rentreroit dans le néant. » Et saint Grégoire : « Le propre de tout ce qui a été fait de rien, seroit de tendre au néant, si la main providentielle du Créateur ne le retenoit. » En effet, la créature n'est rien vis-à-vis du Créateur. Aussi le commentaire sur le premier chapitre de l'Ecclésiastique, sur les naissances dit : « Nous pouvons dire des créatures qu'elles sont bonnes en elles-mêmes, mais comparées à Dieu, elles sont comme si elles n'existoient pas, » comme, par exemple, la lumière d'une lampe comparée au soleil, et les étoiles qui

---

habeat, quam tamen mentiendo ei non servat : omnis autem fidei violator impius est. Idem insinuat Salomon, *Proverb.*, XII, qui post illud : « Abominatio est Domino labia mendacia, » subdit : « Qui autem fideliter agunt, placent ei. » Infideliter agit qui fidem ei non servat, de quo vult ut sibi fidem adhibeat ; fideliter vero agit, qui contrarium facit. Cum igitur nobilitatem principis vitium infidelitatis vel proditionis nullo modo deceat, omnino indecens est quod princeps mendax existat.

CAPUT VIII.

Quod principi contemnenda sit vanitas.

Contemnenda est vanitas principi. Sap. : « Fundamentum bonæ mentis est non gaudere vanis ; fundamentum esse dixi : culmen est. » Vana est omnis creatura comparatione creatoris qui verissime est. Vana est, scilicet vadens in nihilum. Sicut enim ex nihilo est, sic quantum in se est ad nihilum tendit. Augustinus : « Deus ex nihilo omnia fecit, et si se subtraheret, in nihilum redigerentur. » Gregorius : « Esse omnium quæ de nihilo sunt, in nihilum tenderet, nisi eam omnium author manu reguminis retineret ; » quia nihil est creatum respectu creatoris : unde super illud *Eccles.*, I, « Nativitatum, etc., » dicit Glossa : « De creatis possumus ea bona quidem per se dicere, sed Deo comparata quasi nihil esse, » ut lucerna in solis comparatione cernitur lucere, et stellarum

sont éclipsées par le soleil. Mais surtout les choses temporelles et transitoires sont vaines, en raison de leur corruptibilité et de leur mutabilité, ou de leur utilité. En raison de leur corruptibilité, elles tendent au néant, puisqu'elles se corrompent; elles sont vaines à cause de leur mutabilité; elles sont changeantes en effet, puisqu'elles ne sont jamais dans le même état: elles changent encore en passant de main en main. « Vous vous trompez, dit saint Bernard, si vous croyez posséder des richesses durables, elles ont été entre les mains de tant d'hommes, avant vous. » En raison de leur peu de valeur ou de leur utilité, elles n'ont aucune valeur ou presqu'aucune, en comparaison des vrais biens qui sont la grâce et la gloire de Dieu. La marque de leur peu d'importance, c'est qu'elles sont communes aux bons et aux méchants. Et Dieu les donne en plus grande quantité à ses ennemis qu'à ses amis, de plus elles sont funestes à un plus grand nombre d'hommes qu'elles ne sont utiles. Saint Grégoire a dit: « Les choses méprisables sont données aux hommes méprisables: la grâce et la gloire sont les vrais biens, propres aux bons et aux amis de Dieu, toujours utiles à ceux qui les possèdent, puisque personne n'en peut user mal. » Un prince doit mépriser les biens temporels, comme étant au-dessous de lui, incapables de satisfaire sa noble ambition et comme des obstacles à l'acquisition d'un bien plus excellent, c'est-à-dire de la royauté céleste. Un prince doit se conduire saintement sur un trône de ce monde, afin d'être assez heureux pour qu'il lui soit adressé ces paroles du Sauveur: « Bon et fidèle serviteur, puisque vous avez été fidèle dans de petites choses, je vous établirai désormais sur de plus grandes, » saint Matthieu, ch. XXV. Les biens temporels sont vains, puisqu'ils ne peuvent remplir la capacité des désirs de celui qui les possède, selon cette parole de l'Ecclésiastique, ch. V: « L'avare ne se rassasiera jamais de ses trésors; » ni de celui qui

---

lumina orto sole obscurantur, specialiter vana sunt temporalia et transitoria ratione corruptibilitatis et mutabilitatis, contemptibilitatis vel utilitatis. Ratione corruptibilitatis sunt vadentia in nihilum, cum corrumpantur. Ratione mutabilitatis sunt vana; mutantur enim in se, in eodem enim statu non permanent; mutantur etiam transeundo de possessore in possessorem. Bernardus: « Erras, si mansuras putas tibi divitias, quæ per tot manus hominum transierunt. » Ratione contemptibilitatis vel vilitatis sunt vana valentia nihil vel parum, respectu verorum bonorum, quæ sunt gratia Dei et gloria. Signa contemptibilitatis eorum sunt, quod sunt bonis et malis communia, et plus dat Deus de illis inimicis quam amicis, et pluribus sunt noxia quam utilia. Gregorius: « Contemptibilibus contemptibilia dantur, gratia et gloria sunt vera bona, bonis et amicis Dei propria, habentibus ea semper utilia, cum eis nemo male utatur. » Temporalia bona principi sunt contemnenda, tanquam bona infima, quæ non congruunt ejus magnanimitati et tanquam bona ut frequenter majoris boni impeditiva, scilicet cœlestis dignitatis. Princeps terrenus in præsenti regno se debet habere fideliter, ut in futuro regno feliciter audiat illud dulce verbum Salvatoris: « Euge, serve bone et fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam, » *Matth.*, XXV. Vana sunt temporalia, cum non conferant plenitudinem continenti, secundum illud *Eccles.*, V: « Avarus non implebitur pe-

s'appuie sur eux, selon ces paroles du ch. XI des Proverbes : « Ceux qui s'appuient sur les richesses tombent; » et ils n'apportent pas le fruit désiré à celui qui travaille pour les obtenir, selon ce qu'on lit dans l'Ecclésiastique, ch. XV : « Celui qui aime les richesses, n'en retirera pas le fruit qu'il désire. » Malgré la vanité des biens temporels, ils deviennent utiles entre les mains des amis de Dieu, qui les utilisent pour le servir et l'aimer, parce qu'ils les emploient selon la grâce de Dieu et leur sont un moyen de s'élever à lui et d'acquérir sa gloire. Ils ne sont pas la vanité des vanités, pour ceux qui savent les apprécier, tel que fut David, roi selon le cœur de Dieu, qui disoit : « J'ai choisi la voie de la vérité. » Et d'après un autre texte de Salomon : « C'est la vanité des vanités et tout n'est que vanité. » Saint Augustin, dans son traité de la Vraie religion : « Ce n'est pas sans dessein qu'on ajoute, *des vanités*, parce que si l'on retranche les vanités, qui sont comme des prémisses qui amènent les conséquences, le cœur ne sera pas vanité, mais dans son genre, quoiqu'il montre la suprême beauté exempte de toute erreur. » Ce sont des vanités que d'attribuer aux derniers biens l'importance des premiers, desquels Jérémie dit dans ses Prophéties, ch. II : « Ils ont couru après la vanité, et ils sont devenus vains. » Ils sont les esclaves des biens temporels qu'ils possèdent, comme le serviteur celui de son maître. Ils courent après ceux qui leur manquent, et comme il arrive souvent qu'ils ne peuvent pas les obtenir, ils deviennent vains de la vanité de mutabilité, comme ce qui fait l'objet de leurs désirs. Car ils s'identifient tellement avec eux, qu'ils suivent toutes les variations que ces objets subissent, et éprouvent toutes les variations de la douleur, de la joie, de la crainte et de l'espérance.

---

cunia, » nec fulcimentum innitenti, secundum illud : « Qui confidunt in divitiis, corruunt, » *Prov.*, II ; nec fructum optatum et speratum in eis laboranti, secundum illud : « Qui amat divitias, fructum non capiet ex eis, » *Eccles.*, XV. Et licet temporalia sint vana, tamen amicis Dei vana non sunt, qui ordinate se habent ad ea diligendo et utendo, in eis enim bona temporalia gratiæ Dei deserviunt, et ad gloriam contemplandam vel acquirendam adminicula sunt; vanitatum est vanitas, non eorum qui veritatem sectantur, qualis fuit David rex secundum cor Dei, qui ait : « Viam veritatis elegi. » Salomon secundum aliam litteram : « Vanitas est vanitatum, et omnia vanitas. » Augustinus in libro *De vera Relig.* : « Non frustra additum est, vanitatum, quia si vanitates detrahas, qui tanquam prima sectantur extrema, non erit cor vanitas, sed in suo genere, quamvis extremam pulchritudinem sine ullo errore monstrabit. » Vanitates sunt qui extrema bona sectantur ac si essent prima, de quibus dicit *Jeremias*, II : « Ambulaverunt post vanitatem, et vani facti sunt. » Bona temporalia quæ habent sectantur, sicut servus sequitur illum qui sibi dominatur. Ea vero quæ non habent, sequuntur, et ut frequenter non assequuntur, et vani fiunt vanitatem mutabilitatis, sicut ea quæ ipsi diligunt; conformantur enim eis, ut secundum variationem in eis factam, affectiones doloris vel gaudii, timoris vel spei in ipsis varientur.

CHAPITRE IX.

De la vanité des richesses.

Les richesses sont vaines, les plaisirs le sont encore davantage : mais la gloire de ce monde, la faveur et la louange sont très-vaines. Les richesses le sont non-seulement en comparaison de Dieu, de la grâce ou de la gloire, mais encore à l'égard de l'ame qu'elles ne peuvent satisfaire, pour trois raisons. Premièrement, à cause de leur petitesse et de la vaste capacité de l'ame. Car l'ame étant capable de posséder Dieu, elle ne peut être satisfaite par tout autre objet qui n'est pas Dieu. Or, comme l'univers n'est que comme une goutte de rosée au soleil, à l'égard de Dieu, Sagesse, ch. XI, il n'est aussi pour l'ame qu'une goutte de rosée, en sorte qu'il ne peut contenter ses désirs. Secondement, à cause de la misère des richesses. De même que l'homme a toujours quelque défaut, de même les autres créatures ont quelque chose de défectueux qui leur est inhérent et que l'on sent quand on vient à les posséder. Ainsi avec l'or et l'argent se fait sentir le besoin d'un coffre-fort garni de sa serrure, pour les enfermer. L'acquisition d'une vigne fait sentir la nécessité d'un sellier, de tonneaux et de beaucoup d'autres choses, et impose l'obligation de se pourvoir d'un grand nombre d'autres ustensiles, selon ce texte de l'Ecclésiastique, ch. V : « Où il y a de grandes richesses, il y a beaucoup de monde pour les manger. » En sorte qu'il est vrai de dire que ceux qui possèdent de grands biens, ont de grands besoins. Jérémie dit au ch. IV : « J'ai regardé la terre et elle étoit nue. » Saint Augustin, dans son traité de la Vraie religion : « La diversité des beautés terrestres domine l'homme séparé de l'unité de Dieu, par les sens de la chair, et tient son cœur attaché par mille liens à leur variété infinie. Ainsi l'abondance est devenue un fardeau, et si on peut s'exprimer ainsi, elle n'est

---

CAPUT IX.

De vanitate divitiarum.

Vanæ sunt divitiæ, vaniores deliciæ, gloria vero mundana, gratia et laus sunt vanissimæ. Vanæ sunt divitiæ non solum comparatione Dei, vel comparatione gratiæ et gloriæ, sed etiam comparatione animæ, quam replere non possunt triplici ratione. Primo, propter suam modicitatem et animæ capacitatem. Cum enim anima capax sit Dei, non potest repleri minori Deo. Cum ergo orbis terrarum sit quasi gutta roris ante lucem respectu Dei, *Sap.*, XI, orbis terrarum respectu animæ est quasi una gutta roris, unde non potest eam replere. Secundo, propter divitiarum indigentiam; sicut homo habet aliquem defectum, sic et aliæ creaturæ, quem secum afferunt, cum acquiruntur, unde cum auro vel argento venit defectus clavis et serræ; et cum vinea acquiritur, venit defectus cellarii, doliorum et multorum aliorum, et datur necessitas plura expendendi, secundum illud *Eccles.*, V : « Ubi multæ opes, multi qui comedunt eas. » Ideo verum est plurimis indigere, qui plurima possident. *Jerem.*, IV : « Aspexi terram et ecce vacua erat. » Augustinus in libro *De vera Relig.* : « Temporalium specierum multiformitas ab unitate Dei hominem lapsum per carnis sensus dominabatur et mutabili varietate multiplicavit ejus affectum; et ita facta est laboriosa abundantia, et si dici

qu'une richesse pleine de pauvreté. » Le Sage a dit : « En voyant que beaucoup d'autres riches possèdent autant de richesses que vous, vous voudrez en acquérir davantage. » Et encore : « La satisfaction d'un désir en fait naître un nouveau. » Celui qui veut apaiser la soif de la cupidité par les richesses, ressemble à un homme qui voudroit étancher sa soif avec de l'eau salée. En tant qu'eau, elle a la puissance d'apaiser la soif ; mais comme eau salée, elle l'irrite. De même les richesses, comme satisfaisant à quelque besoin, peuvent arrêter la cupidité, mais elles la provoquent par les inconvénients dont elles sont entourées. Troisièmement, parce que les richesses sont corporelles, et l'ame est une substance spirituelle. De même qu'un vase quelconque, qui est matériel, ne peut être rempli de sagesse, laquelle est spirituelle, l'ame qui est spirituelle ne peut être remplie par les richesses matérielles, surtout puisque la richesse ne s'incorpore point à l'ame, mais seulement ses effets. Comment le blé qui est contenu dans un meuble, ou le vin que l'on met dans un tonneau, rempliront-ils l'ame qui ne les renferme pas. Qu'est-ce qui, dans ce monde, apaise l'ame, sinon la grâce de Dieu? Saint Bernard a dit : « L'or ne remplit pas plus le cœur de l'homme que le vent ne rassasie son corps. » Aussi cette parole de la bienheureuse Vierge Marie est-elle très-vraie : « Il a envoyé vides ceux qui étoient riches, » saint Luc, chap. XI. Et le sage dit : « L'esprit humain n'est pas appelé, ordinairement, un coffre-fort, quand même il seroit plein d'or; tant que je vous verrai vide, je ne pourrai croire que vous êtes riche. » La plus grande et la plus sûre fortune est d'être content de ce qu'on a. Celui qui paroît riche peut avoir des désirs, mais celui qui l'est véritablement, n'en forme pas. Le livre des Proverbes a dit, ch. XIII : « Tel paroît riche qui n'a rien » et qui est plutôt possédé par ses richesses qu'il ne les possède lui-même.

---

potest copiosa egestas. » Sap. : congregatum in te : « Quicquid multi divites possident, ex his majora cupere disces. » Idem : « Altera cupiditatum ex fine alterius trahitur. » Qui sitim cupiditatis divitiis vult extinguere, similis est illi qui sitim corporalem aqua salsa vellet extinguere ; aqua salsa in quantum aqua habet sitim sedare, in quantnm salsa provocare; sic divitiæ in quantum aliquem defectum supplent ad sedandum cupiditatem valent, in quantum vero multos defectus secum afferunt, eam provocant. Tertio, quia divitiæ corporales sunt, anima vero res spiritualis est ; et sicut arca quæ est corporalis, sapientia quæ est spiritualis, non impletur ; sic nec anima quæ res spiritualis est, divitiis corporalibus, maxime cum non intrent animam divitiæ, sed earum similitudines. Quomodo frumentum quod ponitur in arca, vel vinum quod ponitur in dolio, animam implebit in qua non ponitur? Quid in præsenti replet animam nisi gratia? Bernardus : « Non plus satiatur cor hominis auro quam corpus aura. » Unde verissimum est quod dicit Beata Virgo : « Divites dimisit inanes, » *Luc.*, II. Sap. : « Animus humanus non arca dives appellari solet, quamvis illa plena sit, cum inanem te videbo, divitem non putabo. » Contentum esse suis rebus sunt maximæ certissimæque divitiæ. Quasi dives potest esse cupidus, sed vere dives non erit. *Prov.*, XIII : « Est quasi dives cum nihil habeat, » et potius habetur a divitiis, quæ ei dominantur, quam ipse eas habeat.

CHAPITRE X.

De la vanité des plaisirs.

Les plaisirs sensuels sont extrêmement vains. L'Ecclésiastique, ch. II : « J'ai dit dans mon cœur, j'irai, je me plongerai dans les délices et je jouirai de toutes sortes de biens. J'ai vu que cela encore étoit vanité. » Ibidem, ch. XI : « La jeunesse et la volupté sont vaines. » Les plaisirs des sens sont vains, à raison de leur brièveté, de leur bassesse et à cause des peines qui les accompagnent. Ils durent peu : « On se dégoûte d'autant plus vite des plaisirs, qu'on s'y livre avec plus d'ardeur, le contre-coup se faisant sentir rapidement. » De même, les plaisirs criminels ne sont ni solides, ni constants, et quand même ils ne nuiroient pas, ils sont fugitifs. Saint Bernard a dit : « Les plaisirs de la table, qu'on estime tant, dans notre siècle, n'ont pas deux doigts d'épaisseur. » Saint Augustin, dans ses Confessions, dit que : « Si quelque chose venoit à le flatter, ce n'étoit qu'une pure imagination, qui s'évanouissoit avant qu'il eût pu la saisir. » Les voluptés charnelles sont viles. Le sage a dit : « La volupté n'a rien de grand, rien qui convienne à une nature qui s'approche de Dieu. » Le vice de la chair et les fonctions de la génération finissent par la honte et l'affliction. Boëce a écrit : « Que la douceur de la félicité humaine est pleine d'amertume. » Il y a quelquefois tant de peine à commander qu'il y auroit plaisir à obéir. Le désir est plein d'anxiété. Saint Jérôme dit : « La passion de la fornication est une inquiétude, sa satisfaction un châtiment. » Saint Luc dit, ch. XXI : « Prenez garde que vos cœurs ne se laissent accabler par la débauche et l'ivrogneric, » et le remords de la conscience. L'Ecclésiast., chap. VII : « J'ai trouvé que la femme

---

CAPUT X.

De vanitate deliciarum.

Multum vanæ sunt carnales deliciæ. *Eccles.*, II : « Dixi in corde meo, vadam, et affluam deliciis, et fruar bonis. Vidi quod hoc quoque esset vanitas. » Ibidem, II : « Adolescentia et voluptas vana sunt. » Carnales deliciæ vanæ sunt ratione suæ brevitatis, ratione suæ vilitatis, et ratione adjunctæ afflictionis. Breves sunt duratione. Sap. : « Voluptas brevis fastidio objecta quo avidius hausta est, citius in contrarium recidens. » Idem improbæ voluptates non sunt solidæ, non sunt fideles, etiamsi non nocent, fugiunt. Bernardus : « Voluptas gutturis quæ tanti hodie æstimatur, vix duorum habet digitorum latitudinem. » Augustinus in libro *Confes.* : « Quod si quid arrisisset, per spiritum credebat apprehendere, quia prius quam pennæ teneretur, advolabat. » Deliciæ carnales viles sunt. Sap. : « In voluptate nihil est magnificum, nihil quod naturam Deo proximam deceat. » Membrorum vitium ac turpium ministratio veniens exitu fœdam adjunctam habet afflictionem. Boetius : « Dulcedo felicitatis humanæ multis amaritudinibus est respersa. » Labor est imperando aliquando major, quam sit voluptas in utendo ; appetitus habet anxietatem. Hieronymus : « Appetitus fornicationis anxietas est, satietas pœnitentia. » Abusum deliciarum sequitur amaritudo duplex, scilicet gravamen naturæ et excessus, qui frequenter est, cum cibi sunt delicati. *Luc.*, XXI : « Attendite vobis ne forte graventur corda vestra crapula et

est plus cruelle que la mort. » Cette femme est la volupté qui désunit l'ame d'avec Dieu ; voilà pourquoi elle est plus cruelle que la mort temporelle, qui sépare l'ame du corps, puisque Dieu vaut plus que la vie ; et la perte ou la séparation de l'objet de la volupté est pire que la mort et laisse dans le cœur plus de cette amertume que donne la fièvre de l'iniquité. C'est pourquoi les saints ont mieux aimé souffrir la mort du corps, que de se condamner à la mort que donne la faute.

Les plaisirs sensuels sont vains en ce qu'ils sont un obstacle aux joies spirituelles, qui leur sont bien préférables. Saint Bernard a dit : « Les consolations célestes sont délicates, et le Saint-Esprit, figuré par la colombe, ne se donne qu'à ceux qui n'en veulent pas d'autres, il fuit l'eau de la volupté charnelle. » Et en expliquant ces paroles de saint Jean, ch. XVII : « Si je ne m'en vais pas le Saint-Esprit ne viendra point en vous. » « Qui oseroit attendre le Saint-Esprit, et qui seroit livré aux plaisirs fugitifs des sens ? » L'Ecclésiast., ch. XXX : « Il n'y a pas de plaisir au-dessus de la joie du cœur. » Et le Sage : « Vous cherchez un bien durable ; la vertu seule donne une joie solide et éternelle. » Et encore : « Les plaisirs charnels sont vains, comparés au malheur de la peine éternelle, à laquelle ils aboutissent. » Saint Grégoire a dit aussi : « Le plaisir dure un instant et le châtiment est éternel ; ils sont vains, en comparaison des délices éternelles pour lesquelles l'ame a été créée et qu'ils lui font perdre. » En un mot : « Ils ne sont rien, parce que l'ame est capable de jouir des biens éternels et que les joies des sens sont insuffisantes pour rassasier sa soif de bonheur. » Saint Jérôme : « La volupté qui est toujours affamée de plaisirs, ne se rassasie jamais. » Saint Jean, ch. IV : « Celui qui boit de cette eau, n'a plus soif. » L'Ecclésiaste, ch. I : « L'œil ne se lasse point de voir, ni l'oreille d'entendre. » Saint Augustin : « L'ame avide

---

ebrietate, et remorsio conscientiæ. » *Eccles.*, VII : « Inveni amariorem morte mulierem. » Hæc mulier est voluptas animam separans a Deo, et ideo amarior est morte corporis, quæ animam separat a corpore, cum Deus melior sit anima ejus, separatio vel amissio pejor est et amarior palato cordis inferior de febre iniquitatis : unde sancti potius elegerunt mortem corporis sustinere quam morti culpæ consentire.

Carnales deliciæ vanæ sunt ad spirituales quas impediunt, quæ multo meliores eis sunt. Bernardus : « Delicata est divina consolatio, et non datur admittentibus alienam Spiritus Sanctus per columbam designatus, fugit aquam carnalis voluptatis. » Bernardus loquens de illo verbo : « Nisi ego abiero, Paracletus non veniet ad vos, *Joann.*, XVII : « Quis audeat de cætero carnis illecebris phantasticis deditus, Paracletum expectare ? » *Eccles.*, XXX : « Non est oblectamentum super cordis gaudium. » Sap. : « Aliquod bonum mansurum circumspice, sola virtus præstat gaudium æternum et securum. » Item, carnales deliciæ vanæ sunt comparatæ ad pœnæ æternæ amaritudinem ad quam ducunt. » Gregorius : « Momentaneum est quod delectat, æternum autem quod cruciat ; sunt et vanæ comparatæ ad æternas delicias, ad quas anima creata est, quas ei auferunt. » Item, « Vanæ sunt comparatione ad animam deliciarum æternarum capacem, quoniam modicitate sua replere vel satiare non possunt. » Hieronymus : « Voluptas habita famem, non satietatem parit. » *Joann.*, IV : « Qui bibit ex hac aqua sitiet iterum. » *Eccles.*, I : « Non satiatur oculus visu, nec auris auditu impletur. » Au-

de plaisirs terrestres, ne trouvant pas dans les qualités des créatures de quoi se satisfaire, croit apaiser ses désirs en courant de l'une à l'autre. » Et encore : « Les plaisirs sont vains, parce qu'ils sont nuisibles à ceux qui les recherchent. Ils sont perfides, car ils font d'autant plus de mal qu'on s'y livre avec moins de réserve. » C'est ce qui fait dire à l'auteur du livre des Proverbes, ch. XXIII : « Il est doux à boire, mais à la fin il mordra comme un serpent. » Et le Sage : « Mettez surtout les plaisirs au nombre des choses que vous devez le plus mépriser. » Semblables à des voleurs, ils nous embrassent pour nous étouffer. Les plaisirs charnels semblent être un remède à la foiblesse humaine et ils lui sont un poison, car elle s'accroît de leur jouissance. Saint Grégoire a dit : « Le remède se change en poison ; car en s'y attachant plus longtemps par l'usage, ce qu'on croyoit devoir nous soulager nous rend encore plus malades. » Celui qui s'accoutume aux plaisirs sensuels se condamne à un malheureux esclavage et permet à son ennemi d'exercer sur lui une cruelle tyrannie. Le Sage a dit, en parlant des amateurs de la volupté : « Ils se plongent dans les plaisirs dont l'habitude leur fait ensuite une fatale nécessité ; et ils sont tellement à plaindre que ce qui leur étoit inutile leur devient un besoin indispensable. »

Les plaisirs charnels sont funestes à l'ame et au corps. Au corps, parce qu'ils sont la source d'une foule d'infirmités et donnent souvent la mort. Le Sage dit : « Les soins peuvent prolonger l'existence de notre misérable corps, si nous venons à bout de réprimer et restreindre les plaisirs qui font périr la majeure partie des hommes. » Et encore : « Les plaisirs se changent en tourments. » Et ensuite : « Quel ennemi plus honteux que la volupté, comme il arrive pour plusieurs ? » On a subjugué son ennemi si on lui a crevé les yeux ; or, la volupté, non-

---

gustinus : « Anima humanæ delectationi avida, ex quo ab unitate recessit, cum rerum qualitate satiari non possit, rerum satietate satiari desiderat. » Item, « Vanæ sunt carnales deliciæ, quia amatoribus suis multum sunt noxiæ ; nocent autem eis quasi proditione, quanto enim recipiuntur lætius, nocent amplius. » Unde de vino dicitur *Prov.*, XXIII : « Ingreditur blande, in fine mordebit ut coluber. » Sap. : « Voluptates inter res vilissimas præcipue æstima, » quæ more latronum in hoc nos amplectuntur, ut jugulent. Deliciæ carnales videntur esse infirmitatis humanæ medicamenta et sunt nocumenta. Ex eis enim infirmitas recipit incrementa. Gregorius : « Ipsum medicamen in vulnus vertitur, quia exquisito remedio paulo diutius inhærentes, ex eo gravius deficimus, quod provide ad refectionem paramus. » Qui deliciis carnalibus assuescit, miseræ servituti se subjicit, et hosti suo super se malam consuetudinem acquirere permittit. Sapiens de amatoribus voluptatum : « Voluptatibus se immergunt, qui in consuetudinem adductis carere non possunt, et ob hoc miserrimi sunt, quod illis quæ sunt supervacua, facta sunt necessaria. »

Nocent carnales deliciæ et corpori et animæ. Corpori, quia multoties sunt occasio infirmitatis vel mortis. Sap. : « Potest autem nostra providentia huic corpusculo moram prorogare longiorem, si voluptates, quibus major pars corporum perit, poterimus regere et coercere. » Idem : « Voluptates in tormenta vertuntur. » Idem : « Quis hostis in quemquam tam contumeliosus fuit, sicut in quosdam voluptates suæ sunt ? » Sufficit alicui si hostem suum excæcet, sed voluptates non

seulement aveugle les voluptueux, mais elle les rend impotents, paralytiques, lépreux, les accable de toutes sortes d'infirmités et enfin leur donne la mort. Saint Jean Chrysostôme a dit : « Ceux qui passent leur vie dans la débauche et les plaisirs, ont des corps efféminés et plus mous que la cire, et couverts d'infirmités ils nuisent à l'ame, parce qu'ils sont les auxiliaires de la chair qui conspire contre l'esprit et finissent par l'éteindre par un malheureux et funeste triomphe. » Saint Bernard en parlant à ses frères du Mont-Dieu, dit : « Il ne faut employer d'assaisonnement pour les mets que ce qu'il faut pour les rendre supportables, mais non pour nous y attacher et nous les rendre agréables; » car, à la concupiscence suffit la malice, qui ne peut pas ou presque pas atteindre la satisfaction de ses besoins, si elle n'a l'attrait de quelque plaisir, et que si elle est irritée, on aura deux ennemis au lieu d'un et la conscience sera exposée. Et malgré que ce plaisir qui est la suite de la satisfaction d'un besoin, puisse difficilement être évité, il faut cependant se tenir en garde contre tout attrait qui dépasse les bornes de la nécessité et s'efforcer de lui échapper. Saint Grégoire dit de la première délectation, en commentant ce verset du Psaume XXIV : « Délivrez-moi de mes nécessités ; » « Les nécessités corporelles amènent ce danger, parce qu'il est rare qu'on puisse se bien apercevoir si dans ces cas nous obéissons au besoin ou à la concupiscence. » Le Psalmiste demande à être délivré de ces nécessités, convaincu que presque toutes les fautes que nous fait commettre la volupté, prennent leur source dans la satisfaction de nos besoins. Saint Augustin dit : « Nous devons prendre les aliments comme des remèdes. » Mais le piége de la concupiscence se rencontre précisément au terme où cesse le besoin dont le plaisir a accompli la satisfaction. Car il arrive souvent que la jouissance accompagne une nécessité

---

solum excæcant voluptuosos, sed etiam impotentes reddunt, et contractos, et leprosos, et aliis infirmitatibus eos affligunt, et tandem interficiunt. Chrysostomus : « Hi qui in deliciis et luxuriis vitam ducunt, resoluta corpora et omni cæra molliora circumferunt, atque infirmitatibus repleta animæ nocent ; quia carni quæ concupiscit adversus spiritum, sunt in adjutorium, et sic de spiritu triumphant. » Bernardus ad fratres de monte Dei : « De condimentis sufficit ut comestibiles fiant cibi nostri, non etiam concupiscibiles vel delectabiles. » Sufficit enim concupiscentiæ malitia sua, quæ cum vix aut nullo modo pertransire possit ad finem explendæ necessitatis, nisi per viam quantæcumque delectationis, si cœpit habere irritamenta, fiunt duo contra unum, et periclitatur conscientia; et licet delectatio illa quæ necessitatem comitatur, vix possit caveri, illa tamen quæ est præter necessitatem contemnenda est et cavenda. De prima delectatione dicit Gregorius loquens de illo verbo *Psalm.* XXIV : « De necessitatibus meis erue me. » Necessitates corporales hoc habent periculosum, quia in eis minime sæpe dignoscitur, quid circa eas vitio, vel utilitatis studio agatur. » Has necessitates Psalmista cupit evadere, sciens plerumque voluptatum culpas ex actione necessitatis prorumpere. Augustinus : « Sumenda sunt alimenta tanquam medicamenta; sed dum ad quietem satietatis gaudio ad indigentiam transitur, in ipso transitu laqueus concupiscentiæ insidiatur. Frequenter enim accidit, quod adjungit se periculosa necessitas, jucunditas, et ple-

pleine de danger ; et on a à craindre que le plaisir ne soit l'origine d'une action qui ne devoit avoir d'autre but que le soin de la santé, et l'ame est assez malheureuse pour se réjouir d'avoir le prétexte de la santé pour couvrir son penchant pour la volupté.

Mais ce qui n'est point une nécessité, ce sont les regards de curiosité ou ceux des objets dangereux ; les concerts de voix et d'instruments, et les essences odoriférantes. L'Ecriture sainte condamne très-fort les regards dangereux. Ecclésiaste, chap. IX : « Ne regardez point la femme volage, de peur que vous ne tombiez dans ses filets. N'arrêtez point vos regards sur une fille, de peur que sa beauté ne vous devienne un sujet de chute. » Dans le même chapitre : « Ne jetez point les yeux de tous côtés dans les rues de la ville, et ne vous promenez pas de place en place. Détournez vos yeux d'une femme parée, et ne regardez point curieusement une beauté étrangère. Plusieurs se sont perdus par la beauté de la femme, et la passion s'allume comme un feu en la regardant. » Il ne faut point s'arrêter encore au spectacle des plaisirs inutiles, même au vol des oiseaux, et autres choses semblables. Il faut encore éviter les chants lascifs et l'entretien des femmes. L'Ecclésiastique dit d'une danseuse, chap. IX : « Ne l'écoutez pas, de peur que vous ne périssiez par la force de ses charmes. » Il est dit encore dans ce même chapitre de la femme étrangère : « Son entretien brûle comme un feu. »

L'homme qui est dans cette vallée de larmes et qui tend sans cesse à la mort, doit faire peu de cas de la musique. Job, chap. XXI : « Ils tiennent des tambours et des harpes, et ils se divertissent au son des instruments de musique. Ils passent leurs jours dans les plaisirs, et, en un moment, ils descendent dans le tombeau. » Il est surtout déplacé que celui qui a autorité sur les autres, soit l'esclave des sens. C'est

---

rumque percurrit ut eis causa fiat, quod causa salutis fieri debuit, et gaudet infelix anima, ut obtentu salutis obumbret negotium voluptatis.

Præter necessitatem sunt delectationes pertinentes ad curiosos et periculosos respectus, et ad auditum cantilenarum instrumentorum musicorum, et olfactum rerum odoriferarum. Aspectus curiosos et periculosos multum dehortatur Scriptura sacra. *Eccles.*, IX : « Ne respicias mulierem multivolam, ne forte incidas in laqueos illius. » In eodem : « Virginem non conspicias, ne forte scandalizeris in decore illius. » In eodem : « Noli conspicere in vicis civitatis, nec aberraveris in plateis illius. Averte faciem tuam a muliere compta et ne circumspicias speciem alienam. Propter speciem mulieris multi perierunt, et hæc est concupiscentia, qua ignis exardescit. » Contemnendus etiam est et aspectus ludorum vanorum, etiam illorum, qui in avibus cœli fiunt et aliorum. Item, cavendus est auditus cantuum lascivorum et colloquium mulierum. *Eccl.*, IX, dicitur de saltatrice : « Ne audias illam, ne forte pereas in efficaciam illius. » Ibidem dicitur de muliere aliena : « Colloquium illius quasi ignis ardescit. »

Contemnenda sunt instrumenta musica homini in valle lacrymarum existenti, ad mortem incessanter tendenti. *Job*, XXI : « Tenent tympanum et cytharam, et gaudent ad sonitum organi, ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt. » Specialiter indecens est ei qui cæteris dominatur, sensibus suis esse subjectum : unde Antigonus Alexandri pædagogus

pourquoi Antigone, précepteur d'Alexandre, brisa sa harpe et lui dit : « Quoi donc, vous êtes en âge de régner et vous n'avez pas honte de laisser tyranniser votre corps de roi par la mollesse et la volupté? » Il est souverainement injuste que celui qui a été comblé des dons de Dieu se plonge tellement dans leur jouissance, qu'il en soit absorbé jusqu'à oublier la main d'où ils lui viennent, et qu'il ne prenne pas pitié de ses membres. Isaïe, chap. V : « On entend dans vos festins la harpe, la lyre, le tambour et la flûte, et vous ne jetez pas les regards sur les œuvres de Dieu, avec lesquelles il nous nourrit avec tant d'amour. » Amos, chap. VI : « Malheur à vous qui êtes riches dans Sion, etc..... Qui chantez au son du psaltérion, qui buvez dans des coupes d'or les vins les plus exquis, parfumés des essences les plus précieuses, et qui ne vous laissez pas attendrir par les malheurs de Joseph, » c'est-à-dire du Christ, figuré par Joseph. Il faut encore ne point aimer les odeurs agréables, dans la crainte de la puanteur de l'enfer, selon ce texte d'Isaïe, chap. III : « Au lieu des odeurs suaves, ils auront une infection suffocante. » Une des peines de l'enfer sera l'odeur du soufre, d'après les paroles du Psaume X : « Le feu du soufre et le vent des tempêtes seront une portion de leur calice. » Isaïe, chapitre XXX : « Le souffle du Seigneur, semblable à un torrent de soufre, l'embrasera. »

CHAPITRE XI.

De la vanité de la faveur du monde.

On ne doit faire aucun cas des faveurs du monde, parce qu'elles sont extrêmement vaines, aussi bien que sa louange et sa gloire. « La grace est trompeuse et la beauté est vaine, » dernier chap. des Proverbes. La grace, par laquelle on cherche à plaire au monde, est vaine. Vaine est sa louange qui enfle le cœur par ses vaines paroles;

---

cytharam ejus fregit et subjecit, dicens : « Ætati tuæ jam regnare convenit, pudeatque in corpore regis voluptatem luxuriæ dominari. » Indecens autem est quod ille qui donis Dei utitur, delectatione eorum ita demergatur, quod datoris eorum omnino obliviscatur, nec membris ipsius compatiatur. *Isai.*, V : « Cythara et lyra, tympanum et tibia, et vinum in conviviis vestris, et opus Domini non respicitis, quo mirabiliter nos pascit. » *Amos*, VI : « Væ qui opulenti estis in Sion, etc. Qui canitis ad vocem psalterii bibentes in phialis vinum, et optimo unguento delibuti, et nihil patiebatur super contritione Joseph, » id est Christi per Joseph designati. Item, contemnenda sunt odorifera timore fœtoris infernalis, in quem sunt commutanda, secundum illud *Isai.*, III : « Erit pro suavi odore fœtor. » Una pœna inferni erit fœtor sulphuris, secundum illud *Psalm.* X : « Ignis sulphuris et spiritus procellarum pars calicis eorum. » *Isai.*, XXX : « Flatus Domini quasi torrens sulphuris succendens eam. »

CAPUT XI.

De vanitate gratiæ mundanæ.

Multum contemnenda est gratia mundana, tanquam valde vana, similiter et laus et gloria. *Proverb.*, ult. : « Fallax gratia et vana pulchritudo. » Fallax est gratia, qua aliquis mundo placet. Vana est laus, qua aliquis sermone hominum extollitur.

vaine est sa gloire, qui nous fait passer pour grands dans l'opinion des hommes.

La faveur du monde est vraiment trompeuse : 1° parce qu'elle est peu de chose, ou rien du tout, ou moins que rien, et qu'elle coûte beaucoup à acquérir. 2° Parce qu'elle est dangereuse. 3° Parce qu'il arrive souvent qu'elle échappe au moment où l'on croit la tenir. 4° Parce qu'on la perd facilement après l'avoir gagnée, qu'elle est moins que rien, et qu'il vaut mieux avoir la haine que l'amitié du monde. Ecclésiastique, chap. VII : « La haine vaut mieux que le sourire. » Car la haine corrige le cœur de celui qui pèche. L'ami du monde est l'ami d'un traître, dont le baiser est perfide. Proverbes, chap. XXVIII : « Les blessures que nous fait un ami valent mieux que le baiser trompeur de celui qui nous hait. » Aussi cette parole de Judas, rapportée au XXVIe chapitre de l'Evangile de saint Matthieu, s'adresse-t-elle à des démons : « C'est celui que j'embrasserai, saisissez-le. » Ainsi fait le monde envers celui qu'il feint d'aimer, comme Joab à son frère Amasa, qu'il tua en l'embrassant. IIe livre des Rois, chap. XX. La prospérité aveugle l'homme et l'adversité l'éclaire; c'est pourquoi la prospérité est plus dangereuse que l'adversité. Saint Grégoire : « Comme toute fortune est à craindre, il faut plus se défier de la bonne que de la mauvaise ; car l'une nous instruit en nous frappant, et l'autre nous séduit en nous caressant. »

Il en coûte beaucoup à obtenir les faveurs du monde. C'est pour elle qu'on se revêt de beaux et précieux vêtements, que se donnent les festins délicieux, éclatants de vases d'argent et d'or, qu'on a de nombreux domestiques, de magnifiques chevaux, et qu'on fait des dépenses si excessives, que les empires, les hauts emplois et les riches bénéfices n'y peuvent suffire. On acquerroit de grands mérites auprès de Dieu, si on faisoit pour gagner son amitié la moitié de ce que l'on

---

Vana est gloria qua aliquis opinione hominum magnus habetur.

Vere gratia mundi fallax est. Primo, quia parum, vel nihil, vel minus quam nihil valet, et multum constat. Secundo, quia nocet. Tertio, quia frequenter accidit quod non habetur, cum haberi creditur. Quarto, quia cum habetur, facile amittitur minus quam nihil valeat, et cum mundi gratia, potius eligenda est ejus ira quam gratia. *Eccles.*, VII : « Melior est ira risu, » per iram enim corrigitur animus delinquentis. Amicus mundi est amicus proditoris, et ejus osculum est fraudulentum. *Proverb.*, XXVIII : « Meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula odientis : » unde ad dæmones est illud verbum, *Matth.*, XXVI : « Quemcumque osculatus fuero, ipse est, tenete eum ; » sic facit mundus illi quem amare se simulat, sicut fecit Joab Amasæ, quem quasi osculans occidit, II. *Reg.*, XX. Prosperitas hominem excæcat, quem adversitas illuminat : ideo magis est timenda prosperitas quam adversitas. Gregorius : « Cum omnis fortuna timenda sit, magis timenda est prospera quam adversa. Hæc enim sæviendo erudit; ilia blandiendo seducit.

Multum constat mundi gratia, propter eam habendam fiunt vestes pulchræ et pretiosæ, convivia superba, vasis aureis et argenteis ornata, et habetur familia magna, et equorum multitudo, et fiunt tantæ expensæ, quod ad eas regna et ducatus, et episcopatus non sufficiunt. Magnam gratiam apud Deum homines haberent si me-

fait pour obtenir celle du monde. L'amitié du monde est très-funeste à ceux qui la recherchent, parce qu'elle leur fait perdre celle de Dieu, qui est bien plus précieuse. L'amitié de Dieu a pour prix le royaume du ciel, d'après cette parole de l'Apôtre au septième chap. de l'Epître aux Romains : « La grace de Dieu est la vie éternelle ; » et au cinquante-deuxième Psaume : « Ceux qui plaisent aux hommes ont été confondus, parce que Dieu les a méprisés. » Et dans le cinquième chapitre de l'Epître aux Galates : « Si je plaisois aux hommes, je ne serois pas le serviteur de Dieu. » S. Jacques, chap. IV : « Adultères, vous ne savez pas que l'amitié de ce monde est ennemie de Dieu ? Or, quiconque veut être l'ami de ce siècle devient l'ennemi de Dieu. »

On se trompe beaucoup quelquefois en croyant posséder l'amitié du monde ; car son langage trompeur est habile à dissimuler la haine, livre des Proverbes, ch. X, et quand on l'a obtenue, on ne la garde pas longtemps, comme on le voit en la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, étant venu à Jérusalem avant sa passion, y fut reçu avec de grands témoignages d'affection de la part du peuple, qui ne furent pas de longue durée. S. Bernard : « Ce même peuple, peu de jours après, crucifia le Sauveur au même lieu où il lui avoit fait un si magnifique triomphe. » Quelle différence entre ces cris de sang, « qu'on l'enlève, qu'on le crucifie, » et ces paroles : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, hosanna au plus haut des cieux ! » Entre celles-ci, « C'est le roi d'Israël, » et celles-là : « Nous n'avons d'autre roi que César ! » Que de différence entre le trône qu'on lui avoit offert et la croix, les fleurs et la couronne d'épines ! Celui sous les pieds duquel chacun s'empressoit de jeter ses vêtements est dépouillé des siens propres, et on les tire au sort. Le monde s'attache à celui qui est dans la prospérité, et l'abandonne dès qu'il est tombé dans le malheur. L'Ecclésiastique dit au chap. VI : « Il y a un ami

---

dietatem eorum quæ pro gratia mundi expendunt, pro gratia Dei expenderent. Gratia mundi amatoribus suis multum nocet, quia gratiam Dei pretiosissimam eis aufert : gratia Dei pretium est regni cœlestis, secundum illud *Rom.*, VII : « Gratia Dei vita æterna ; » et in *Psalm.* LII : « Confusi sunt qui hominibus placent, quoniam Deus sprevit eos. » *Galat.*, V : « Si hominibus placerem, servus Dei non essem. » *Jac.*, IV : « Adulteri nescitis, quia amicitia hujus mundi inimica est Deo ? Quicumque ergo vult esse amicus hujus sæculi, inimicus Dei constituitur. »

Aliquando gratia mundi creditur haberi, cum non habetur ; abscondunt enim odium labia mendacia, *Proverb.*, X ; et si aliquando habetur, cito amittitur, sicut patet in Christo, quia ante passionem venit Jerusalem, magnam gratiam erga populum habuit, sed cito gratia illa fuit amissa. Bernardus : « Ab eodem populo, in eodem loco et ipso tempore, paucissimis diebus interpositis, primo cum tanto triumpho susceptus, postea crucifixus est. » O quam dissimile est : « Tolle, tolle, crucifige eum, » et : « Benedictus qui venit in nomine Domini, Hosanna in excelsis. » Quam dissimile, « est rex Israel, » et « non habemus regem nisi Cæsarem. » Quam dissimile est regnum et crux, flores et spinæ, cui prius profluebant vestimenta aliena ! ecce suis exutus, et sors mittitur super illa. Mundus hominem in prosperitate diligit, in adversitate deserit. *Eccles.*, VI : « Est amicus secundum tempus suum, et non permane-

qui ne l'est que tant qu'il y trouve son avantage, et il cessera de l'être au jour de l'affliction. » « Tant que vous serez heureux, vous aurez des amis; mais si les jours deviennent orageux, la solitude se fera autour de vous. » Le Sage a dit : « L'ami que l'on se fait par intérêt ne plaira qu'autant qu'il sera nécessaire. »

On ne doit faire aucun cas de la louange et de la faveur, parce qu'elle est pleine de vanité, nuisible à ceux qui la poursuivent, injurieuse au prochain et offensante envers la divinité. Elle est très-vaine, puisqu'elle ne vaut rien et qu'elle est pleine d'inconstance. Aussi ceux qui en sont les esclaves sont des hommes sans consistance, semblables aux coqs qui surmontent les croix des clochers, aux girouettes qui tournent à tout vent et aux pailles que la tempête fait tournoyer dans l'air. L'Ecclésiastique a dit : « Ne tournez pas à tout vent; » Job, au chap. Ier : « Ils seront comme des pailles que le vent soulève. » Saint Bernard : « Ceux qui font dépendre leur conscience de l'opinion des autres, sont à leurs propres yeux tantôt petits, tantôt nuls, selon qu'il plaira aux hommes de les louer ou de les blâmer, se repaissant d'un vent, qui fait leur supplice, quand ils s'en sont rassasiés. » Le prophète Osée dit au chap. II : « Ephraïm se nourrit de vent. » Ils sont inquiétés du moindre signe des hommes et se laissent guider par les idées du peuple; ils se repaissent des feuilles des paroles de l'opinion, comme de vils vermisseaux. De tels hommes sont trois fois vains, en s'attachant aux idées, à l'opinion et à l'amitié du monde. D'abord ils font en sorte de faire paroître toutes leurs actions aux yeux des hommes, S. Matthieu, chap. XXIII, ce qui est complètement vain, c'est-à-dire de nulle valeur pour celui de qui ils veulent être vus. Il n'est point dans la nature que celui qui éprouve une sensation mette son plaisir dans l'objet qui la lui fait goûter, mais ce sont les sens qui sont flattés par leurs émotions. Les mets n'ont point de plaisir parce qu'ils sont mangés, c'est plutôt celui qui les savoure, qui sent le

---

bit in tempore tribulationis. » « Cum fueris felix, multos numerabis amicos : tempora si fuerint nubila, solus eris. » Sapiens : « Amicus qui causa utilitatis assumptus est, tamdiu placebit quamdiu utilis erit. »

Multum contemnenda est laus vel gratia, tanquam multum vana, amatoribus suis noxia, proximo injuriosa, Deo contumeliosa. Multum vana est, cum nihil valeat et mutabilissima sit : unde ejus amatores valde sunt mutabiles, ipsi sunt sicut galli in turribus ecclesiarum, et sicut arundo quæ ad omnem ventum movetur, et sicut paleæ quas ducit ventus. *Eccles.* : « Ne te ventiles in omnem ventum. » *Job*, XXI : « Erunt sicut paleæ ante faciem venti. » Bernardus : « Qui conscientias suas in alienis linguis posuerunt, modo parvi, modo nulli videntur sibi, prout linguis hominum eos laudare vel vituperare placuerit, tabes vento pascuntur, quo inflati cruciantur. » *Oseæ*, II : « Ephraim pascit ventum; » ipsi pascuntur digitis hominum et popularibus auris, pascuntur etiam foliis verborum, ut aliqui viles vermiculi. Tales appetunt triplex esse vanum, scilicet esse in hominum visione, opinione et dictione. Primum appetunt quod omnia opera sua quæ faciunt, videantur, *Matth.*, XXIII. Quod vere vanum est, id est, nihil valens ei qui videntur. Non est secundum naturam, ut sensatum delectetur in hoc quod sentitur, sed sensus in sensato habet delectari : non delectatur cibus in hoc quod comeditur, sed

plaisir du goût. Ils sont donc bien insensés, ceux qui font tant de dépenses pour avoir tous les genres de beauté, afin de flatter les regards des hommes en leur personne. Ceux qui courent après l'opinion, embrassent une ombre qui est dans leur imagination, ce qui n'est qu'une pure vanité, une ridicule chimère, dont se repaît leur esprit. C'est encore une folle vanité de faire attention aux discours des hommes, qui peuvent dire ce qui est et ce qui n'est pas. La parole est utile à celui qui en fait usage, pour faire connoître sa pensée. Elle peut être encore utile à ceux qui l'entendent, puisqu'elle leur communique les idées de celui qui la profère. Mais quant à celui de qui l'on parle, qui quelquefois est absent, elle est complètement inutile, puisque c'est un signe que l'on emploie comme on le veut; de même que les insignes de la royauté ne feroient que rendre ridicule celui que l'on en revêtiroit, sans qu'il fût roi, ainsi les fausses louanges tournent-elles à la honte de celui à qui on les adresse, selon ces paroles de la Sagesse : « Celui qui ne mérite pas les éloges qu'on lui donne, ne peut pas s'empêcher d'en rougir. »

CHAPITRE XII.

De la vanité de la louange et de la gloire du monde.

La louange et la gloire du monde sont très-funestes à ceux qui les aiment, car elles les privent non-seulement des biens spirituels, mais encore des biens temporels; car ils font tant de frais pour y parvenir, que les plus gros revenus n'y suffisent pas; de même qu'un vent violent dépouille les arbres de leurs fruits, de même le vent de la vanité enlève leurs biens aux esclaves de la vaine gloire. Malgré que ce vent paroisse léger, il occasionne cependant bien des naufrages, sur la mer de ce monde, et, bien plus, il les empêche d'aborder au

---

potius comedens delectatur in cibo. Multum ergo fatue agunt, qui tot et tantis expensis procurant diversas pulchritudines, ut in eis oculi hominum delectentur. Qui appetunt esse in opinione hominum, appetunt quasi esse chimericum, quod est in fictione, et est valde vanum, nihil valens chimera de qua fit fictio. Similiter et esse in dictione hominum vanum est, cum dici possit et quod est et quod non est. Dictio utilis est dicenti, cum per eam alii voluntatem indicet. Utilis etiam esse potest illi cui dicitur, quia per eam scientia loquentis ei communicatur; illi vero de quo dicitur, qui aliquando non est, inutilis esse videtur in dictione, cum esset in signo significante ad placitum, sicut insignia regia ei qui non est rex ad derisionem sunt, sic ei qui falso laudatur, est laus ad verecundiam, secundum illud *Sap.:* « Qui falso prædicantur, necesse est ut suis laudibus erubescant. »

CAPUT XII.

De vanitate mundanæ laudis et gloriæ.

Valde noxia est amatoribus suis laus et gloria mudana; aufert enim eis non solum bona spiritualia, sed etiam temporalia. Magnas enim expensas pro illis faciunt, ita quod magni reditus eis non sufficiant, sicut ventus vehemens arboribus aufert fructus, sic ventus vanitatis amatoribus vanæ laudis et vanæ gloriæ aufert bona sua. Ventus iste licet videatur levis, tamen in mari hujus mundi multas naves perire facit, et etiam ne veniant ad portum salutis,

port du salut; il déracine de grands arbres, et les transporte du royaume de Dieu dans celui de Satan. Ce vent est opposé à celui d'en-haut, c'est-à-dire à l'esprit qui conduit au ciel, puisqu'il chasse dans l'enfer.

Les amateurs de la louange et de la gloire du monde se rendent coupables d'une grave injustice envers le prochain, car ils repaissent les regards des riches, de ce qu'ils enlèvent aux besoins des pauvres. Saint Bernard : « Entendez les cris de ceux qui sont nus et de ceux qui ont faim et qui vous adressent ces reproches : que nous font, à nous qui périssons de faim et de froid, tous vos vêtements de toutes sortes, que vous étalez orgueilleusement dans les promenades publiques ou que vous tenez soigneusement renfermés dans vos garde-robes? C'est notre bien que vous dépensez si follement et que vous nous ravissez avec tant de cruauté. La curiosité trouve un appât dans votre luxe, mais la misère n'y a pas d'allégement. »

Ces hommes font une grave injure à Dieu, en préférant à sa gloire la vaine gloire des hommes, qui n'est rien. Saint Jean dit, ch. VIII : « Si je me glorifie moi-même, ma gloire n'est rien. » Il ne faut pas rechercher la louange des hommes, parce que le monde est un vieillard fou et insensé; aussi ne faut-il point faire attention à ce qu'il dit, car l'insensé ne peut dire que des folies. Isaïe chap. XXXIII : « Il ne faut pas avoir peur de ses reproches, ni rechercher sa louange. » Livre de l'Ecclésiastique, chap. XXV : « Il y a trois sortes de personnes que mon âme hait et dont la vie m'est insupportable; un pauvre superbe, un riche menteur et un vieillard fou et insensé. » Le pauvre superbe est le corps humain, parce que l'homme, quant au corps, sort nu du sein de sa mère. C'est pourquoi, quiconque veut remplir le précepte de l'Evangile, quand il a deux vêtements, en donne un à celui qui n'en a pas. Et comme dit saint Augustin, le riche est un

---

impedit, et multas magnas arbores evertit, et a regno Dei transfert in regnum diaboli. Ventus iste contrarius est austro, spiritus scilicet in cœlum ducenti, cum ad infernum impellat. Amatores laudis et gloriæ mundanæ multum injuriantur proximo; de his enim quæ pauperibus subtrahunt, oculos divitum pascunt. Bernardus : « Clamant nudi, clamant famelici, et conqueruntur : nobis, inquiunt, fame et frigore miserabiliter laborantibus, quid conferunt tot mutatoria, vel extensa in porticis, vel plicata in manticis? Nostrum est quod effunditis, nobis crudeliter subtrahitur, quod inaniter expenditis. Illud inveniunt curiosi quo delectentur, et non inveniunt miseri quo sustententur. »

Tales Deo magnam contumeliam inferunt, cujus gloriæ gloriam hominum, quæ in valore nihil est, præferunt. *Joan.*, VIII : « Si ego glorifico meipsum, gloria mea nihil est. » Non est appetenda laus mundi, primo quia mundus est senex, fatuus est et insensatus; ideo non est curandum de verbis ejus, stultus enim fatua loquitur. *Isai.*, XXXIII : « Nec timenda est vituperatio, nec quærenda ejus laudatio. » *Eccl.*, XXI : « Tres sunt species quas odivit anima mea, et aggravor valde animæ eorum : pauperem superbum, divitem mendacem, senem fatuum et insensatum. » Pauper superbus est corpus humanum, quia secundum corpus homo nudus egreditur de utero matris suæ. Ita quisquis mandatum evangelicum implens de duabus tunicis, dat unam homini non habenti, ut dicit Augus-

menteur, qui peut plus qu'il ne croit, et qui dans tout ce qui a trait à Dieu, ment, toutes les fois qu'il dit : je ne peux pas. Saint Bernard, dans sa lettre aux frères de Mont-Dieu, dit : « Pardon, Seigneur, pardon, nous nous excusons, nous biaisons ; et à peine trouve-t-on un homme qui, dans ce qui tient à vous, veuille tenter ce qu'il peut ; et dans ce dont il est capable, selon la chair ou selon le monde, ne se laisse influencer par la crainte ou dominer par la cupidité. »

Le monde est un vieillard fou et insensé, et ennemi de Dieu, à l'instruction duquel Dieu a mis tous ses soins et qui est cependant toujours rempli de vanité et de légèreté. Par le monde, il faut entendre tous ceux qui aiment les biens périssables jusqu'à oublier Dieu pour les obtenir. Ce monde ne voulut point reconnoître le Sauveur, saint Jean chap. V, et ne put recevoir l'esprit de vérité. Ibid. chap. XIV. Dieu lui donna la loi naturelle, la loi mosaïque, les enseignements des prophètes et des philosophes, la doctrine de l'Evangile et celle des apôtres ainsi que les exhortations des saints et des hommes religieux. Et comme les leçons et les châtiments de tous les temps, sont la sagesse, Ecclésiastique, chap. XXII, Dieu les a punis de différentes manières. La verge dont Dieu l'a frappé, à cause du péché de ses premiers parents, est encore levée inutilement sur sa tête, de sept manières, savoir, par la faim, la soif, le chaud, le froid, le travail, la douleur et la mort. Car la verge est levée sur celui qui manque de cœur, c'est-à-dire, de sagesse. Livre des Proverbes, chap. X. Ensuite Dieu lui a offert en sa personne le plus beau modèle de vie honnête, parce que la leçon de l'exemple est courte et puissante, tandis que celle du précepte est longue, selon la parole du Sage. Mais si tout cela n'a pu le rendre bon, que faut-il lui faire de plus? Isaïe,

---

tinus. Dives homo mendax est, qui plus potest quam credat, qui in his quæ ad Deum pertinent toties mendaciter dicit : Non possum. Bernardus, in Epistola ad fratres de Monte Dei : « Ignosce, Domine, ignosce, excusamus, tergiversamur, vix est aliquis qui in his quæ ad te sunt, experiri velit quid possit, etiam quod promptissime potest secundum carnem, vel secundum sæculum, sive timor impulit, sive cupiditas traxit. »

Senex fatuus et insensatus mundus est, Deo exosus; ad cujus instructionem Deus studiose operatus est, et semper est levior et vanior. Hic mundum intellige eos qui amant bona transitoria mundi, usque ad contemptum Dei. Mundus iste Salvatorem non cognoscit, *Joan.*, V, nec spiritum veritatis potest accipere. Ibidem, XIV : Dedit ei Dominus legem naturalem Mosaycam, doctrinam Prophetarum, doctrinam philosophicam, doctrinam evangelicam, doctrinam Apostolorum, doctrinam sanctorum expositorum. Et quia doctrina et flagella omni tempore est sapientia, *Eccles.*, XXII, Deus flagellavit eum multipliciter. Adhuc habet supra dorsum de illa virga qua percussus est pro peccato primorum parentum, septem frusta, scilicet famem, sitim, calorem, frigus, laborem, infirmitatem et mortem. Virga enim in dorso ejus qui indiget corde, id est sapientia, *Proverb.*, X. Præterea dedit ei Dominus exemplar speciosissimum vivendi in seipso, quia longum est iter per præcepta, breve et efficax per exempla, secundum verbum Sapientis. Sed si neque sic sapiens factus est, quid fiet amplius ei? *Isai.*, I : « Super

ch. Ier : « A quoi bon vous frapper davantage, si vous ajoutez péché sur péché? »

Secondement, il ne faut point désirer l'approbation du monde, parce qu'il aime le mal et qu'il hait le bien : aussi ne doit-on point se fier à lui, soit qu'il parle contre le mal, ou qu'il y exhorte. Le jugement équitable ignore la haine et l'amour, d'après ces paroles du prophète Michée, chap. III : « N'est-ce pas à vous à savoir ce qui est juste, et cependant vous haïssez le bien et vous aimez le mal? » Les amateurs du monde ressemblent à ces oiseaux nocturnes que la nuit éclaire et que le jour aveugle. Il ne faut pas attacher grand prix à la louange ou au blâme d'hommes qui appellent le mal bien et le bien mal; pas plus qu'il ne faudroit s'en rapporter au jugement d'une chouette, contre la lumière ou en faveur de la nuit. Semblable à des animaux privés de raison, ils n'ont que du mépris pour les honnêtes gens, comme les bêtes qui foulent aux pieds l'or, l'argent et les pierres précieuses. Livre des Proverbes, chap. XIV : « Celui qui marche par un chemin droit et qui craint Dieu, est méprisé de celui qui suit une voie infâme. » Ibid., XXIX : « Les impies ont en horreur ceux qui marchent dans la bonne voie. » On disoit à un philosophe de l'antiquité : les hommes vous méprisent; celui-ci répondit : les ânes méprisent les hommes, mais ceux-ci n'en font pas autant des ânes; et moi je me soucie peu des hommes. Les méchants méprisent les bons et les tournent en ridicule; or, si un aveugle se moquoit de celui qui jouit des bienfaits de la vue et si un boiteux tournoit en dérision celui qui marche droit, il faudroit se moquer de leurs moqueries et se railler de leurs railleries. Le Sage dit : « Il faut entendre les injures des insensés, sans s'en laisser émouvoir; mépriser celui qui nous méprise, en le livrant à l'opinion des honnêtes gens. »

Troisièmement, il ne faut pas rechercher les éloges du monde,

---

quo percutiam vos ultra addentes prævaricationem? »

Secundo, laus mundi appetenda non est, quia mundus diligit malum, et odit bonum, ideo non est ei credendum, nec contra malum, nec pro malo. Amorem vel odium veritatis nescit judicium, juxta verbum Bernardi. *Mich.*, III : « Numquid non vestrum est scire judicium, qui odio habetis bonum, et diligitis malum? » Amatores mundi similes sunt avibus, quarum oculos nox illuminat, et lux cæcat. Non est curandum de laude vel vituperio eorum qui dicunt bonum malum, et malum bonum, sicut non esset credendum testimonio noctuæ contra lucem vel pro nocte. Ipsi sunt velut jumenta viros sanctos despicientes, sicut jumenta aurum et argentum, et lapides pretiosos pedibus conculcarent. *Proverb.*, XIV : « Ambulans recto itinere, et timens Deum, despicitur ab eo qui infami graditur via. » Ibidem, XXIX : « Abominantur impii eos qui in recta via sunt. » Cum quidam diceret sapienti cuidam : Homines te contemnunt, ait : Et illos asini, sed non illi asinos, nec ego illos curo. Despiciunt et derident mali bonos, et hoc tale est ac si cæcus despiceret et irrideret videntem, et claudicans recte ambulantem, sed contemptus eorum contemnendus est, et irrisio irridenda. Sapiens : « Æquo animo audienda sunt imperitarum convicia, et ad honestatem tradenti contemnendus est ipse contemptor. »

Tertio, laus mundi appetenda non est, quia maledictus est. *Isai.*, V : « Væ qui

parce qu'il est maudit. Dans Isaïe, ch. V : « Malheur à vous qui dites mauvais ce qui est bien et bien ce qui est mal. La malédiction tombe sur sa tête à chacune de ses trangressions des préceptes du Seigneur.» Psaume CVIII : « Maudits sont ceux qui se détournent des préceptes du Seigneur. » Et Deutér., ch. XXVIII, il est dit au transgresseur des préceptes du Seigneur : « Tu seras maudit dans la ville et maudit dans la campagne, etc. » La bénédiction peut-elle venir de celui qui est maudit? La malédiction accompagne les bénédictions du monde et sa malédiction attire la bénédiction; aussi sa bénédiction est-elle plus à redouter que sa malédiction. Psaume CVIII : « Ils le maudiront et vous le bénirez, Seigneur. » Saint Matthieu, chap. V : « Vous serez bienheureux, quand les hommes vous maudiront. » La bénédiction du monde est un poison pour l'homme et sa malédiction un remède. On doit donc plus craindre les bénédictions que les malédictions du monde. Le Sage a dit : « Les discours flatteurs sont empoisonnés. » Et saint Grégoire : « C'est pourquoi Dieu déchaîne les langues des médisants contre les justes, afin que si quelque sentiment d'amour-propre vient à les surprendre, les médisants abaissent leur orgueil. » Ce qui nous fait voir combien Dieu méprise les méchants, puisqu'il emploie leur langue, qui est un membre d'honneur, pour essuyer les souillures des bons. Proverbes, chap. II : « L'insensé sera utile au sage. » On doit craindre la langue du flatteur, comme un rasoir bien affilé, qui est plein de ruse, parce qu'il égorge celui qui a la simplicité de croire qu'il en est glorifié. Saint Jérôme : « Regardez les flatteurs comme des ennemis, dont les paroles adulatrices sont plus douces que l'huile la plus fine, tandis qu'ils sont des traits acérés. Ils corrompent les esprits faibles par leurs fausses louanges et font de cruelles blessures aux esprits frivoles. » Id. : « Les philosophes définissent l'adulateur, un ennemi flatteur. » Comme la langue du flat-

---

dicitis bonum malum, et malum bonum, ad singulas transgressiones mandatorum Dei habet maledictum super caput suum. » In *Psalm.* CVIII : « Maledicti qui declinant a mandatis tuis ; » et *Deuter.*, XXVIII, dicitur : « Transgressori mandatorum Dei. Maledictus eris in civitate, et maledictus in agro, etc. » A maledicto quomodo egreditur benedictio ? Benedictio mundi habet maledictionem annexam, et maledictio benedictionem, ideo potius timenda est ejus benedictio quam maledictio. In *Psal.* CVIII : « Maledicent illi, et tu benedices. » *Matth.*, V : « Beati estis, cum maledixerint vobis homines. » Benedictio mundi homini est venenata ; maledictio vero est eis medicinalis. Magis ergo eis timenda est benedictio mundi quam maledictio. Sapiens : « Habet suum venenum blanda oratio. » Gregorius : « Idcirco Dominus linguas detractorum in electos laxat, ut si quid elationis in eis surrexerit, lingua detractoris eradat. » Quo verbo apparet, quantum Dominus malos despiciat, cum de lingua eorum quod est membrum nobile, velit serviri bonis abstersione sordium eorum. *Proverb.*, XI : « Qui stultus est, serviet sapienti. » Lingua laudatoris timenda est, sicut novacula acuta faciens dolum, jugulat enim eum, quo credit decorari. Hieronymus : « Adulatores ut inimicos cave, quorum sermones super oleum molles, et ipsi sunt jacula. Corrumpunt fictis caudibus leves animos, et male credulis mentibus blandis vulnus infligunt. » Idem : « Adulator apud philosophos diffi-

teur trompe et que celle de celui qui nous reprend corrige, il faut plus craindre l'éloge que le blâme. Isaïe, ch. III : « Mon peuple, ceux qui te disent heureux, te trompent. » Idem, chap. IX : « Il y en aura qui séduiront ce peuple, en l'appelant heureux. » Comme les amateurs du monde sont coupables, on doit mépriser leur faveur et leurs louanges. Car les éloges de ceux qui ne sont pas honorables, ne rendent pas un homme estimable. Le Sage dit : « Regardez comme aussi honteux d'être loué des hommes ignominieux que de faire des choses ignominieuses. » Idem : « La recherche des choses honteuses ne peut aller qu'à un esprit bas. » De même : « C'est s'honorer que de déplaire aux méchants. »

En outre, de même les hommes sont comme des aveugles vis-à-vis de nos qualités, qui sont dans notre cœur, puisqu'ils ne les voient point et qu'ils ne peuvent point les voir, de même, être loué des hommes, c'est comme si un aveugle né vouloit juger des couleurs. Ier livre des Rois, chap. XIII : « Les hommes voient ce qui paroît au-dehors, mais Dieu voit le cœur. » Proverbes, chap. XVI : « Dieu pèse les esprits. » Idem : « Comme le courage va bien à un prince, il doit éviter la louange ou les flatteries ; car l'amour des flatteurs le rend tellement timide, que la chute d'une feuille l'épouvante, » selon ces paroles du XXVIIe ch. du Lévitique : « Le bruit d'une feuille qui tombe les effraiera. » Une parole de blâme est le bruit qu'une feuille fait dans sa chute. Le Sage dit : « Fuyez l'ambition, elle est à craindre, c'est une chose vaine gonflée de vent. » De même, comme un prince doit avoir de la grandeur d'ame, il doit rougir, quand il se voit traité comme un enfant par un flatteur, et se sentir outré d'indignation de voir qu'on le nourrit du lait de l'adulation. Prov., ch. XI : « Si les pécheurs vous flattent ne les écoutez pas. » Ibid. chap. XXIV : « Que vos lèvres ne séduisent

nitur blandus inimicus. » Cum lingua adulatoris decipiat, lingua vero vituperatoris erudiat, magis timenda est adulatio quam vituperatio. *Isai.*, III : « Popule meus, qui te beatum dicunt, ipsi te decipiunt. » Idem, IX : « Erunt qui beatificant populum istum, seducentes. » Cum amatores mundi sint vituperabiles, contemnenda est laudatio et glorificatio eorum. Non enim facit hominem laudabilem laudes eorum habere qui non sunt laudabiles, nec facit hominem gloriosum habere gloriam apud eos qui sunt inglorii. Sapiens : « Tam turpe sit tibi laudari ab turpibus, quam laudari ob turpia. » Idem : « Amor turpium nisi turpi ratione conciliari non potest. » Item : « Malis displicere laudare est. »

Præterea, cum homines bonitatem nostram quæ in corde est, sint quasi cæci, cum eam non videant, nec videre valeant, tale est, cum quis laudatur ab hominibus, ac si cæcus naturaliter judicaret de coloribus. I. *Reg.*, XIII : « Homines vident quæ apparent, Deus autem intuetur cor. » *Proverb.*, XVI : « Spirituum ponderator est Dominus. » Item : « Cum principem audacia deceat, non est appetenda ab eo laus vel gloria ; amor enim talium hominum timidissimum facit, ut sonitus folii eum terreat, » secundum illud *Levitic.*, XXVII : « Terrebit eos sonitus folii volantis. » Folium volans est verbum vituperium sonans. Sapiens : « Relinque ambitionem, ambitio timenda est, res vana ventosa. » Item : « Cum principem deceat virilitas, verecundari debet, cum se lactari quasi puerum ab adulante videtur, et propinanti sibi lac adulationis multum indignari potest. » *Proverb.*, XI : « Si te lactaverint peccatores, ne acquiescas eis. » Ibidem,

aucun homme, en le caressant. » De même, comme un prince doit gouverner avec sagesse, soi et les autres, il doit éviter avec le plus grand soin d'écouter trop facilement les discours des hommes, par rapport à ce qui touche à sa conduite et celle de ses sujets, car sans cela il n'agiroit pas avec sagesse. Il doit consulter la volonté de Dieu, dans sa conduite et non les discours des hommes, comme on l'a dit de David, qui fut un roi selon le cœur de Dieu. Le Seigneur mon roi est comme l'ange de Dieu, qui ne se laisse aller ni au blâme ni à la louange. Un ange, en effet, ne voit que la volonté de Dieu et ne fait pas attention aux vains discours des hommes.

CHAPITRE XIII.

Un prince doit beaucoup aimer la vérité.

La vérité doit être très-chère à un prince. Il doit la préférer à toute espèce d'avantages de ce monde, lui sacrifier tous les intérêts temporels, ne la faire céder à aucun respect humain et à nul sentiment de cupidité; ce que ne font point une multitude de princes, qui abandonnant, à la moindre occasion, la vérité de la vie et du jugement, accomplissent en eux ces paroles du prophète Daniel, ch. VIII : « La vérité sera renversée sur la terre. » La vérité est renversée sur la terre lorsqu'on la trahit pour éviter une perte, ou pour faire un gain. Proverbes, ch. XXVIII : « Celui qui en jugeant a égard à la personne, ne fait pas bien, et un tel homme, pour une bouchée de pain, abandonne la vérité. » Un prince doit travailler à connoître la vérité et éviter de la blesser dans la conversation. Proverbes, chap. XXIV : « Achetez la vérité. » On l'achète quand on arrive à sa connoissance au prix de beaucoup d'efforts, de grandes dépenses et de sacrifices temporels. Rien ne sert pour empêcher de blesser la vérité dans la conversation

---

XXIV : « Non lactes quemquam labiis tuis. » Item, cum ad principem pertineat, ut se et alios sapienter regat, multum cavendum est ei ne ad verba hominum in regimine sui et aliorum respectum habeat, stulte enim operaretur : ad voluntatem Dei operando respicere debet, non ad verba hominum, sicut dictum est de David, qui fuit rex juxta cor Dei. Sicut Angelus Dei, sic est dominus meus rex, ut nec benedictione nec maledictione moveatur. Angelus respicit ad voluntatem Dei, non ad verba hominum.

CAPUT XIII.

Quod veritas multum sit amanda principi.

Veritas multum est amanda principi. Omni rei temporali debet eam proponere, nec timore temporalis damni, nec amore lucri, nec etiam timore scandali debet eam deserere, cujus contrarium multi principes faciunt, modica occasione veritatem vitæ vel judicii relinquentes, ut in eis impletum sit illud *Dan.*, VIII : « Prosternetur veritas in terra; » veritas in terra prosternitur, cum pro vitando damno terreno, vel lucro requirendo, veritas deseritur. *Proverb.*, XXVIII : « Qui cognoscit in judicio faciem, non bene facit, et pro buccella panis deserit veritatem. » Laborare debet princeps ut veritatem agnoscat, et cavere ne in sermone veritatem amittat. *Prov.*, XXIV : « Veritatem eme. » Veritas emitur, quando cum labore magno, et expensis, et damno temporalium veritatis cognitio acquiritur. Ad hoc quod in sermone non amittatur

comme la sobriété des paroles. Car elle court de grands risques, dans les longs entretiens, selon saint Bernard. Un prince doit subordonner son pouvoir à la vérité, afin qu'il puisse s'appliquer ces paroles de l'Apôtre, dans sa seconde Epître aux Corinthiens, ch. XIII : « Nous ne pouvons rien contre la vérité, mais tout pour la vérité. » Un prince doit la défendre contre les attaques des pervers qui voudroient l'éteindre. Isaïe, ch. XXVIII : « La vérité a été renversée dans la boue des places publiques. » Le prince qui aura défendu la vérité dans le temps, en sera protégé, au jugement à venir, où l'on ne pourra rien faire contre la vérité, et elle le délivrera. Saint Jean, ch. VIII : « La vérité vous délivrera. » Esdras, ch. II : « La vérité demeure et se fortifie pour l'éternité ; elle vit et règne dans les siècles des siècles. »

CHAPITRE XIV.

La clémence convient bien à un prince.

La clémence est un attribut qui convient bien à un prince. Or, la clémence est une vertu, comme dit le Sage, par laquelle, l'ame poussée instinctivement à la haine d'une chose, réprime ce premier mouvement par bonté. Et selon Sénèque : « La clémence est la tempérance de l'ame dans l'exercice du pouvoir de la vengeance ; ou bien, le pouvoir du supérieur sur son inférieur dans l'infliction du châtiment. » Les chrétiens et les infidèles conviennent que la clémence est nécessaire à un prince. Le premier prince que Dieu donna à son peuple, fut Moïse, qui étoit le plus doux des hommes de l'univers. On lit au livre des Nombres, ch. XII, et au IIIe livre des Rois, ch. XX : « Nous savons que les rois de la maison d'Israël sont cléments. » Isaïe demande un roi clément. » Envoyez, Seigneur, dit-il, un agneau pour gouverner

---

veritas, multo valet sermonis raritas. Veritas enim in multiloquio periclitatur, juxta verbum B. Bernardi. Princeps potestatem suam veritati debet subjicere, ut dicat illud Apostoli, II. *Cor.*, XIII : « Non possumus aliquid adversus veritatem, sed pro veritate. » Princeps debet veritatem defendere cum a perversis impugnatur, ne veritas ruinam patiatur. *Isai.*, XXVIII : « Corruit in platea veritas. » Si princeps in præsenti potestatem habens, pro veritate fuerit, in futuro judicio pro eo veritas erit, ubi nihil contra veritatem fieri poterit, et eum liberabit. *Joan.*, VIII : « Veritas liberabit vos. » *Esdr.*, II : « Veritas manet et invalescit in æternum, et vivit, et obtinet in sæcula sæculorum. »

CAPUT XIV.

Quod clementia multum deceat principem.

Clementia multum decet principem. Est autem clementia, ut dicit Sapiens, virtus per quam animus in odium alicujus temere concitatus, benignitate retinetur, secundum Senecam : « Clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi, vel potestas superioris adversus inferiorem in pœnis constituendis. » In hoc conveniunt fideles et infideles, quod clementia sit necessaria principi. Dominus primum principem populi sui Moysen constituit, qui erat mitissimus super omnes homines qui morabantur in terra. *Numer.*, XII, et III. *Reg.*, XX, legitur : « Audivimus quod reges domus Israel clementes sunt. » Isaias petit clementem dominatorem : « Emitte,

la terre.» Isaïe, ch. XVI. Et il lui a été envoyé. Saint Matthieu, chap. XXI : « Voici que votre roi vient à vous plein de douceur. » Sa loi est appelée une loi de douceur. Proverbes, dernier chap. Et c'est en signe de douceur que les rois chrétiens sont sacrés. Assuérus qui étoit infidèle, livre d'Esther, chap. XIII, ne voulut point abuser de la grandeur de sa puissance, mais gouverner ses sujets avec douceur et bonté. Sénèque dit : « La clémence ne convient à personne autant qu'à un roi ou à un prince. » Et encore : « La clémence fait toute la différence d'un roi à un tyran. »

La modération dans le châtiment et le pardon appartient à la vertu de clémence. Sénèque : « Il y a autant de cruauté à pardonner à tous les coupables que de ne faire grace à aucun ; car nous devons garder un moyen terme. » Mais comme il est difficile d'observer un juste tempérament, il vaut encore mieux incliner du côté de la douceur. Un prince doit surtout être très-modéré dans la punition des injures personnelles. Sénèque : « Comme il n'y a pas générosité à être libéral du bien d'autrui, mais à donner ce qui nous appartient ; de même, celui-là est clément qui ne se contente pas d'oublier les peines des autres, mais qui, aigri par la sienne propre, ne se laisse point aller à la vengeance, et qui comprend qu'il y a de la grandeur d'ame à souffrir les injures qu'on lui fait ; avec une noble patience ; et il n'y a rien de plus grand qu'un prince qui se laisse outrager sans en tirer vengeance. » Le même Philosophe a dit : « C'est le propre d'un grand cœur d'être calme, et de dédaigner les injures et les offenses. La clémence préserve un prince d'une vengeance précipitée et inspirée par tout autre motif déraisonnable. Le Sage : « Il faut observer que ceux qui sont à la tête d'un Etat, ressemblent aux lois qui sévissent non par colère, mais par justice. » « La colère de l'homme n'opère

inquit, agnum, Domine, dominatorem terræ, » *Isai.*, XVI ; et talis missus est. *Matth.*, XXI : « Ecce Rex tuus venit tibi mansuetus. » Lex ejus vocatur lex clementiæ, *Proverb.*, ult., et in signum clementiæ unguntur reges christiani. Assuerus qui infidelis erat, *Esther*, XIII, voluit potentiæ nequaquam abuti magnitudine, sed lenitate et clementia gubernare subjectos. Seneca : « Nullum ex omnibus clementia magis quam regem aut principem decet. » Item : « Clementia efficit ut inter regem et tyrannum sit differentia. »

Ad virtutem clementiæ pertinet mediocritatem servare in parcendo et ulciscendo. Seneca : « Tam omnibus ignoscere crudelitas est, quam nulli parcere ; modum enim tenere debemus. » Sed quia difficile temperamentum est, quicquid plus æquum futurum est, in partem humaniorem præponderet. Princeps maxime debet esse temperatus in ultione propriarum injuriarum. Seneca : « Quemadmodum magni animi non est, qui de alieno liberalis est, sed ille qui quod alteri donat, sibi detrahit ; ita clementem voco non dolore alieno facilem, sed eum qui cum suis stimulis exagitetur, non prosilit, qui intelligit magni animi esse injurias in summa patientia pati, nec quicquam esse gloriosus principe impune læso. » Idem : « Magni animi proprium est placidum esse, et injurias atque offensiones superne despicere. » Clementia principem servat, ne impatientia vel aliqua alia inordinata affectio ultionem præcipitet. Sapiens : « Notandum est ut qui reipublicæ præsunt, legum similes sint, quæ ad puniendum non iracundia, sed æquitate ducuntur. » « Ira viri justitiam non operatur, » *Jac.*, I. Justitia enim Dei est cum

point la justice. » Saint Jacques, chap. Ier. Car la justice de Dieu agit avec calme, tandis que la colère est précipitée. Sénèque montre en ces termes, comment un prince doit se conduire dans l'emploi du châtiment : « Dans l'exercice d'une si grande puissance, la colère ne me fait point infliger des châtiments immérités, ni l'impétuosité de la jeunesse, ni le peu d'importance des hommes et leur audace dans le crime, qui a fait souvent perdre l'esprit de douceur aux ames les plus calmes. » Et encore : « Je me laisse facilement attendrir par la jeunesse et la vieillesse des prévenus : bien que je n'aie pas trouvé de raison pour faire grâce, je n'ai pas laissé de pardonner toujours. »

Il faut remarquer qu'il y a sept causes différentes qui doivent porter un prince à la clémence. La première est la nature humaine, à laquelle la douceur va si bien : l'homme est un animal doux par caractère ; la cruauté en fait une bête. Sénèque : « Peut-on trouver du plaisir à entendre le bruit des chaînes, de quelque part qu'il vienne ; de répandre beaucoup de sang, d'être effrayé à son aspect et de le fuir avec horreur? Les choses iroient-elles autrement si nous étions gouvernés par des lions et des ours? si les serpents ou toute autre espèce d'animaux les plus malfaisants avoient pouvoir sur nous? » Les natures même privées de raison ne font pas de mal à leurs semblables, et les bêtes féroces ont les mêmes mœurs. Aristote dit dans son traité de la Nature des animaux, que les oiseaux de la même espèce ne se dévorent pas entre eux. La seconde est la noblesse des ames que l'on a à gouverner. Sénèque : « On obéit plus volontiers à celui qui commande avec moins d'empire. » Car l'esprit de l'homme est revêche ; et porté naturellement à la résistance et à l'opposition, il suit plutôt qu'il n'est entraîné de force.

La troisième est l'exemple. Le plus puissant de tous est celui du souverain Prince, c'est-à-dire, de Dieu, de qui on lit dans le prophète

---

tranquillitate, ira vero habet perturbationem. Quomodo habere se princeps debeat in ulciscendo, ostendit Seneca his verbis : « In hac tanta facultate rerum non ira me ad iniqua supplicia compulit, non juvenilis impetus, non tenuitas hominum et contumacia, quæ sæpe tranquillissimis quoque pectoribus patientiam extorsit. » Idem : « Alterius ætate prima motus sum, alterius ultima ; quoties inveni nullam misericordiæ causam, tamen peperci. »

Et notandum est quod sunt septem, quæ principem incitare debent ad clementiam. Primum est humana natura, cui mansuetudo congruit : est homo animal mansuetum natura, crudelitas vero hominem bestialem facit. Seneca : « Quid istud delectari sono catenarum, quocumque ventum est multum sanguinis effundere, aspectu suo terrere et fugare? quæ alia vita esset, si leones ursique regnarent? si serpentibus in nos ac noxissimo animali cuique daretur potestas? » Ipsamet rationis inexperta natura abstinet a suis, et statuta etiam inter feras similitudo morum est. Aristoteles in lib. *De natura animalium*, dicit quod non est avium unius speciei, ut se comedant. Secundum est nobilitas animorum, qui regendi sunt. Seneca : « Remissius imperanti melius paretur. » Nam contumax est animus humanus, et in contrarium atque arduum nitens, faciliusque sequitur, quam ducatur.

Tertium est exemplum : inter exempla vero præcipuum est exemplum summi Principis, scilicet Dei, quo legitur *Joel.*,

Joël, chap. II : « Qu'il est bon et miséricordieux et facile à pardonner le mal. » Sagesse, chap. XII : « Vous pardonnez à tous les hommes parce qu'ils sont vos enfants. » Sénèque dit : « Si Dieu est bon et s'il ne fait pas tomber de suite son tonnerre sur les grands à cause de leurs crimes, combien est-il plus juste que les hommes qui sont revêtus du pouvoir, l'exercent avec bonté? » Les créatures inférieures même nous offrent l'exemple de la bonté. Sénèque nous propose l'exemple du roi des abeilles. « Les abeilles, dit-il, sont très-colères, promptes à attaquer et laissent leur aiguillon dans la plaie qu'il a faite. Mais leur roi n'a point d'aiguillon. La nature n'a pas voulu qu'il fût cruel, et que, dans le haut rang qu'il occupe, il pût exercer la vengeance; aussi l'a-t-elle désarmé et ne lui a-t-elle laissé qu'une colère impuissante, le donnant pour exemple à tous les rois de la terre. » Ayons honte de ne pas nous instruire par l'exemple de petits animaux. L'homme doit être d'autant plus réservé, qu'il est plus puissant à faire le mal.

La quatrième est le prix du sang humain qu'il ne faut verser qu'avec précaution. Sénèque a dit : « La clémence est aussi avare du sang des autres que du sien propre, et elle sait que l'homme ne doit pas être prodigue de la vie de l'homme. »

La cinquième est la fin pour laquelle les princes ont été établis les chefs de leurs semblables, c'est-à-dire pour leur être secourables. En sorte qu'il est honteux pour un prince de donner la mort à celui qu'il doit défendre. Sénèque écrit : « La multiplicité des condamnations n'est pas moins honteuse pour un prince, qu'un grand nombre de cas de mort pour un médecin. » Il a dit encore : « Le sage pardonne beaucoup. Un père doit guérir beaucoup de plaies, mais il doit aussi en préserver un grand nombre par l'influence de son génie protecteur. Il doit imiter les bons agriculteurs, qui soignent non-seulement

---

II, quod « benignus, et misericors et præstabilis super malitia est. » *Sapient.*, XII : « Parcis omnibus, quoniam tua sunt. » Seneca : « Si Deus placabilis est, et delicta potentum non statim fulminibus persequitur, quanto æquius est hominibus propositum miti animo exercere imperium? » Etiam in his creaturis inferioribus invenitur clementiæ exemplum. Seneca ponit exemplum de rege apum, dicens : « Iracundissimæ ac pro captu corporis pugnacissimæ sunt apes, et aculeum in vulnere relinquunt. Rex ipse sine aculeo est, noluit ipsum natura nec sævum esse, nec ultionem in magno constitutum petere, telumque detraxit, iramque ejus inermem reliquit, exemplum hoc omnibus regibus ingerens. » Pudeat ab exiguis animalibus non trahere mores. Tanto moderatior homo esse debet, quanto vehementius nocet.

Quartum est humani sanguinis pretiositas, quo parcissime utendum est. Seneca : « Clementia sanguini alieno tanquam suo parcit, et scit homini non esse homine prodige utendum. »

Quintum est finis, propter quem principes sunt super alios constituti, scilicet ut hominibus medeantur : unde verecundum est principi, si eum occidit, cui mederi debuit. Seneca : « Non minus sunt turpia principi multa supplicia, quam medico multa funera. » Idem : « Sapiens multa remittit. Multos pater sani, sed sanabili ingenii servabit. Agricolas bonos imitabitur, qui non tantum rectas procerasque arbores colunt, sed illis quoque quos aliqua depra-

les arbres droits et élevées, mais encore ceux que quelque mauvaise influence a détériorés, qu'ils attachent à des tuteurs qui les redressent et les soutiennent. » Ensuite : « Un prince doit s'entourer de l'élite de ses sujets, parce qu'ils sont bons et utiles, et laisser les autres se perdre dans la foule : qu'il soit fier des uns et qu'il souffre les autres en patience. »

La sixième, c'est que la clémence assure la sécurité au prince dans le présent et dans l'avenir. Sénèque dit en parlant de la sécurité présente : « C'est être dans l'erreur que de croire que le prince est en sûreté, là où le prince ne protège rien. » La sécurité du prince repose sur la sécurité de son peuple. Il n'est pas nécessaire de garnir le flanc des montagnes d'une enceinte de murs et de les entourer de forts. Un roi clément n'a pas besoin de gardes pour protéger ses jours, tandis que la cruauté multiplie ses ennemis. Sénèque dit : « Il faut que la volonté de punir manque plus que l'occasion : autrement, de même que les arbres que l'on émonde poussent des rameaux plus nombreux et que l'on coupe plusieurs espèces de plantes pour les faire épaissir, ainsi la cruauté en retranchant les ennemis en augmente le nombre. » Car les proches, les enfants et les amis de ceux qui ont été mis à mort, héritent de leur haine pour le prince et la perpétuent. Elle donne aussi la sécurité pour l'avenir, car celui qui dans la vie présente aura été bon pour ses inférieurs, trouvera un Dieu clément au jugement dernier. Saint Luc, chap. VI : « On emploiera pour vous la mesure dont vous vous serez servi pour les autres. » La septième, parce que la clémence affermit un empire. Aussi est-il dit d'un roi, au chap. XX du livre des Proverbes, que : « La clémence affermit son trône. »

---

vavit causa, in vincula quibus innitantur, applicant. » Idem : « Princeps alios ex civibus suis, quia utiles sunt et boni, libens videat, alios in numerum relinquat, quosdam esse gaudeat, quosdam esse patiatur. »

Sextum est, quod clementia principi securitatem dat, et in præsenti et in futuro. De præsenti securitate dicit Seneca : « Errat, si quis existimat ibi tutum esse regem, ubi a rege nihil tutum est. » Securitas securitate mutua pascenda est. Non est opus latera montium abscondere multiplicibus muris, et turribus sepire. Salvum regem clementia in aperto præstabit, crudelitas hostes multiplicat. Seneca : « Oportet voluntas ante sæviendi deficiat, quam causa, alioquin quemadmodum præcisæ arbores pluribus ramis repullulant, et multa satorum genera, ut densiora surgant, rescinduntur; ita regia crudelitas auget inimicorum numerum tollendo. » Parentes enim liberi quam eorum qui interfecti sunt et propinqui, et amici eorum in locum singulorum succedunt. In futuro dat securitatem, quia in extremo judicio Deum clementem habebit, qui in inferioribus se in præsenti clemens fuerit. *Luc.*, VI : « Cum qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis. » Septimum est, quod clementia regnum roborat. Unde dicitur *Proverb.*, XX, de rege, quod « roboratur clementia thronus ejus. »

CHAPITRE XV.

La piété est nécessaire à un prince.

La piété est très-convenable à un prince, puisqu'il tient la place de celui dont le propre est la miséricorde et le pardon, et de qui il est écrit au Psaume CXLIV : « Sa miséricorde s'étend sur toutes ses œuvres. » Car un prince qui est son ministre doit l'imiter, surtout dans sa miséricorde. Le Sage dit : « Dès qu'il reçoit le souverain pouvoir, il doit imiter, autant qu'il est en lui, celui qui le lui a donné. » Il imitera Dieu parfaitement en ce point, si rien ne lui est plus cher que de faire grâce. Un prince doit être un homme de miséricorde, ainsi que Jésus-Christ qui fut le prince des princes, de qui saint Augustin dit ces belles paroles : « La même miséricorde qui l'a fait descendre du ciel et l'a revêtu de notre humanité, l'a vendu pour la rédemption des pauvres. » Il dit encore de Jésus-Christ, « vendu, il nous a rachetés. » Un prince doit opposer la sagesse aux ruses des méchants, il doit de la compassion aux pauvres, sa protection aux foibles contre la violence des puissants. C'est à lui que s'applique ce passage de Job, chap. XXIX : « J'ai été l'œil de l'aveugle, le pied du boiteux. J'étois le père des pauvres. » Le Fils de Dieu est venu dans le monde à cause des pauvres, selon ces paroles du Psaume XIe : « A cause de la misère des pauvres et des gémissements des misérables, je me lèverai maintenant, dit le Seigneur. » Dieu a mis des princes dans l'Eglise, à cause des petits, des pauvres et des foibles. La piété est un titre à la puissance. C'est pourquoi nous lisons au IIe chap. du livre des Machabées : « David a obtenu pour toujours le sceptre royal, par sa miséricorde. » Et ayant fait grâce de la vie à Saül, lorsqu'il étoit en son pouvoir de la lui ravir, celui-ci dit : « Je suis sûr maintenant que vous

---

CAPUT XV.

Quod pietas necessaria sit principi.

Pietas multum decet principem, cum locum ejus teneat, cui proprium est misereri semper et parcere, et de quo scriptum est *Psalm.* CXLIV : « Misericordia ejus super omnia opera ejus. » Princeps enim cujus minister est, maxime debet imitari in misericordia. Sapiens : « Maximam potestatem accipiens, datorem potestatis juxta possibilitatem suam imitari debet. » In hoc Deum maxime imitabitur, si nihil judicaverit, quam misereri pretiosius. Vir misericordiæ debet esse princeps, sicut et Christus fuit Princeps principum, de quo dicit Augustinus : « Quæ misericordia eum de cœlo deposuit, et carne induit, ipsa pro pauperum redemptione eum vendidit. » Augustinus, de ipso : « Redemit venditus. » Princeps contra astutias perversorum debet consilium, pauperibus debet compassionem, imbecillibus contra violentiam potentum defensionem ; ad illum pertinet illud *Job*, XXIX : « Oculus fui cæco, et pes claudo. Pater eram pauperum. » Propter pauperes venit Filius Dei in mundum, secundum illud *Psalm.* XI : « Propter miseriam inopum et gemitum pauperum, nunc exurgam, dicit Dominus ; » et propter simplices, pauperes et impotentes, ordinavit Deus in Ecclesia principes. Multum valet pietas ad hoc quod aliquis principatu sit dignus. Unde *Machab.*, II : « David in sua misericordia obtinuit sedem regni in sæcula ; » et cum David misericorditer egisset cum

occuperez le trône et que vous tiendrez un jour le sceptre des rois d'Israël. » Ier livre des Rois, chap. XXIV. Un prince de Dieu a plus besoin de miséricorde que les autres, parce qu'il est exposé à de plus grands dangers. Car plus on est élevé, plus on doit craindre de tomber, comme dit saint Augustin : « Dieu sera miséricordieux envers celui qui l'aura été envers son prochain. » Saint Matthieu, chap. V : « Bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront miséricorde. » Puisque tout être animé aime son semblable, comment la miséricorde de Dieu ne serait-elle point favorable à la miséricorde de l'homme ? Saint Augustin dit : « Le ruisseau sera desséché et la source coulera. » Isaïe, ch. XLVIII : « Donnez votre pain à celui qui a faim, et lorsque vous invoquerez le Seigneur, il écoutera votre prière. » Il ne peut pas arriver que le ruisseau de notre miséricorde coule sur le prochain et que la source de la divine miséricorde se dessèche pour nous.

Rien n'est plus avantageux à un prince que la piété. Epître de saint Paul à Timothée, chap. IV : « La piété est utile à tout : elle a les promesses de la vie présente et de la vie à venir. » Elle met les pauvres à notre solde. Saint Grégoire dit : « On peut mépriser les pauvres comme des mendiants, mais nous devons les prier comme nos protecteurs. » L'Ecclésiaste dit de l'aumône aux chap. IX et XX : « Elle sera plus puissante pour vous protéger contre votre ennemi, que la lance et le bouclier. » La piété est ce qui rend un prince le plus agréable à Dieu et au peuple. Saint Augustin : « Il n'y a rien qui nous fasse autant aimer Dieu que la piété. » Ecclésiaste, chap. IV : « Ayez pitié des orphelins, et devenant comme leur père, tenez lieu de mari à leur mère, et vous serez, à l'égard du Très-Haut, comme un fils. » Quoique le peuple aime toujours voir toutes les vertus briller dans un

---

Saul nolens interficere eum, cum posset, ait : « Nunc scio quod certissime regnaturus sis, et habiturus in manu tua regnum Israel, » I. *Reg.*, XXIV. Princeps Dei præ cæteris misericordia indiget, quia in majori periculo est quam alii. Quanto enim aliquis in loco superiori, tanto in periculo majori versatur, sicut dicit Augustinus : « Deus enim misericors erit, si ipse proximo misericors fuerit. » *Matth.*, V : « Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. » Cum omne animal diligat sibi simile, quomodo misericordia Dei misericordiæ hominis propitia non erit ? Augustinus : « Rivus fluit, et fons siccabitur. » *Isai.*, XLVIII : « Frange esurienti panem tuum, etc., tunc invocabis, et Dominus exaudiet te. » Non potest esse quod rivus misericordiæ nostræ fluat ad proximum, et fons divinæ misericordiæ siccus sit nobis.

Nihil est utilius principi pietate. I. *Tim.*, IV : « Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est et futuræ. » Ipse pauperes facit stipendiarios nostros. Gregorius : « Pauperes sunt contemnendi ut egeni, sed exorandi ut patroni. » *Eccles.*, IX et XX, dicitur de eleemosyna : « Super scutum et lanceam pugnabit pro te adversus inimicum tuum. » Pietas est per quam princeps maxime placet Deo et populo. Augustinus : « Non est quod ita Deo amabiles faciat ut pietas. » *Eccles.*, IV : « Esto pupillis misericors ut pater, et pro viro matri eorum, et eris tu velut Filius Altissimi. » Licet virtutes communiter in principe placeant populo, plus tamen quia populus miseriis premitur,

prince, la miséricorde lui plaît plus que toutes les autres, parce que le peuple est accablé de misères. Proverbes, chap. XIX : « Celui qui est enclin à la miséricorde, sera béni. » La miséricorde est très-nécessaire à un prince, parce qu'elle empêche que le feu du zèle ne le détruise. Proverbes, chap. XX : « La miséricorde et la vérité protègent un roi. » Le feu du zèle doit brûler dans l'huile de la miséricorde. Et quand le feu du zèle vient à manquer de cette huile, il détruit les princes, comme s'éteint la flamme d'une lampe, quand l'huile matérielle lui manque. Saint Grégoire dit dans son commentaire sur Ezéchiel : « Si le zèle sacré s'éteint, il doit se rallumer dans la vertu de miséricorde. » Le Sauveur pleura par pitié la ruine de Jérusalem, qui devoit arriver par justice. La miséricorde doit éveiller dans les princes les sentiments de la nature, mais le zèle de la justice doit les armer contre la faute. Saint Augustin dit : « Ces deux mots, homme, pécheur, doivent exciter à la miséricorde; parce qu'il est pécheur, il doit corriger; parce qu'il est homme, il doit pardonner; » comme le dit le Commentaire de ce passage du Ve chap. de l'Evangile selon saint Matthieu : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice. » La miséricorde est l'œil de la justice. La justice sans la miséricorde est une fureur aveugle et n'est autre chose qu'un arbalétrier aveugle qui tue un homme, quand il ne devroit tuer que le vice; comme Lamech qui perça Caïn d'une flèche et lui donna la mort, en voulant tuer une bête féroce.

Un prince doit considérer que le pauvre est son frère, et cette pensée l'empêchera de le mépriser et de l'opprimer. Saint Augustin : « Songeons à Adam et à Eve, et nous verrons que nous sommes tous frères. » Isaïe, chap. LVIII : « Ne méprisez pas votre chair. » Lévitique, chap. XXV : « Vous ne ferez point gémir vos frères sous le poids de votre autorité. » Ainsi un prince doit faire attention qu'un pauvre est

---

misericordia ipsius ei dulcius sapit. *Prov.*, XIX : « Qui pronus est ad misericordiam, benedicetur. » Multum necessaria est principi misericordia; custodit enim eum ne ignis zeli eum destruat. *Proverb.*, XX : « Misericordia et veritas custodiunt regem. » Ignis zeli ardere debet in oleo misericordiæ; deficiente vero hoc oleo ignis zeli destruit principes, sicut ignis si desit oleum materiale, destruit lampadem. Gregorius super *Ezech.* : « Zeli sancti destructio de virtute misericordiæ necesse est ut ardeat. » Flevit Salvator ex pietate destructionem Jerusalem, quæ erat facienda ex justitia. Misericordia debet movere principes ad naturam, zelo vero justitiæ contra culpam. Augustinus : « Duo sunt nomina, homo, peccator : quia peccator est corripere; quia homo est miserere, » sicut dicit Glossa super illud *Matth.*, V : « Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam. » Justitiæ lumen est misericordia; justitia sine misericordia est cæcus furor, et est ut cæcus sagittarius occidens hominem, cum debet occidere vitium, sicut Lamech qui sagittavit Cain, et occidit volens sagittare feram.

Debet princeps attendere pauperem suum esse fratrem, ne eum despiciat et opprimat. Augustinus : « Adam et Evam intendamus, et omnes fratres sumus. » *Isai.*, LVIII : « Carnem tuam ne despexeris. » *Levitic.*, XXV : « Fratres vestros non opprimetis per potentiam. » Item attendere debet princeps pauperem membrum esse cum ipso illius corporis, cujus Christus est caput,

membre, comme lui, de ce corps dont le Christ est la tête, afin qu'il ait compassion de lui, par amour pour le chef et parce qu'il est membre du même corps que lui. Ire Epître aux Corinthiens, ch. XII : « Si un membre souffre, tous les autres souffrent avec lui. » Aussi un prince doit-il considérer avec attention que Jésus-Christ a un tel amour pour les pauvres, qu'il regarde comme fait à lui-même tout ce que l'on fait à un pauvre. Saint Matthieu, ch. XXV : « Ce que vous faites à l'un de mes pauvres, c'est à moi que vous l'avez fait. » Il doit, plus que tous les autres, honorer Notre-Seigneur Jésus-Christ dans la personne des pauvres, comme Dieu l'a honoré lui-même plus que tous les autres. Proverbes, chap. XIV : « Celui qui a pitié du pauvre honore Dieu. » On déplaît beaucoup à Dieu en n'honorant pas les pauvres, que Dieu a tant honorés. Saint Jacques, ch. II : « Est-ce que Dieu n'a pas choisi les pauvres dans ce monde, pour être riches dans la foi et les héritiers de son royaume? » Un prince doit réfléchir et considérer encore que le royaume des cieux a été donné aux pauvres, et se conduire de cette sorte à leur égard, que lorsque son règne de ce monde sera passé, il soit reçu par les pauvres dans le royaume éternel.

Fin du premier livre de l'Education des princes. Béni soit Dieu qui l'a commencé et qui l'a achevé.

---

ut ei compatiatur et amore capitis, et quia membrum ejusdem corporis, cujus et ipse. I. *Cor.*, XII : « Si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra. » Item attendere debet princeps, Christum tantum amorem habere erga pauperes, ut quod fit pauperi, sibi reputet fieri. *Matth.*, XXV : « Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis ; » et debet honorare Christum in paupere amplius cæteris, sicut Deus præ cæteris ipsum honoravit. *Proverb.*, XIV : « Honorat Dominum, qui miseretur pauperis. » Multum displicet Deo, cum pauperes ab hominibus inhonorantur, quos Deus tantum honoravit. *Jac.*, II : « Nonne Deus pauperes elegit in hoc mundo, divites in fide, et hæredes regni, etc. Vos autem exhonorastis pauperem. » Attendere etiam debet princeps pauperibus regnum cœlorum esse datum, et sic se habere ad eos, ut cum principatus ejus defecerit, in regno æterno a pauperibus recipiatur.

Primus liber eruditionis principum explicit. Benedictus Deus qui incepit et complevit.

LIVRE DEUXIÈME.

PROLOGUE.

Après avoir traité, dans le livre précédent, de certaines qualités que l'on exige ordinairement d'un prince, nous allons dire, dans le second, ce qu'il doit être à l'égard de Dieu et de son Eglise. Nous parlerons, d'abord, de sa foi; 2° de son espérance; 3° de sa crainte; 4° de son amour.

CHAPITRE PREMIER.

La foi est nécessaire à l'homme.

Tout homme a un immense besoin de la foi, sans laquelle on ne plaît point à Dieu, selon ces paroles de l'Epître aux Hébreux, ch. II : « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. » Notre premier acte d'obéissance à Dieu tient à cette vertu, qui lui soumet notre intelligence; c'est pourquoi elle lui plaît tant, selon ces paroles du livre de l'Ecclésiaste, ch. I : « La foi est agréable à Dieu. » La miséricorde divine nous est accordée en raison de notre foi. Saint Jerôme, ch. V : « Seigneur, vos yeux considèrent notre foi. » Où est l'objet de notre amour, là est notre œil. Il n'y a point de rémission des péchés et de véritables bonnes œuvres hors de la foi. Saint Jean, ch. III : « Celui qui ne croît pas au Fils, ne verra pas la vie éternelle, mais la colère de Dieu s'arrête sur lui. » Saint Augustin, sur ces paroles de l'Epître aux Romains, ch. III : « Nous pensons que l'homme est justifié par la foi, » dit : « Les bonnes œuvres, avant la foi, sont inutiles et il n'y avoit point de véritables bonnes œuvres, où il n'y avoit pas de vraie foi;

LIBER SECUNDUS.

PROEMIUM.

Declaratis quibusdam in præcedenti libro quæ communiter decent principem, ostendetur in hoc secundo libro quomodo princeps habere se debeat ad Deum et ejus Ecclesiam. Et primo tangetur de fide ipsius; secundo, de spe; tertio, de timore; quarto, de amore.

CAPUT PRIMUM.

Quod fides sit necessaria cuilibet homini.

Fides multum necessaria est cuilibet homini, sine qua nullus placet Deo, juxta illud *Hebr.*, II : « Sine fide impossibile est placere Deo. » Hæc virtus præstat Deo primum obsequium, subjiciens illi intellectum nostrum; ideo multum placet ei, juxta illud *Eccles.*, I : « Beneplacitum est Deo fides. » Respectu divinæ misericordiæ specialiter est ad fidem. *Hierem.*, V : « Domine, oculi tui prospiciunt fidem. » Ubi amor, ibi oculus. Non est remissio peccatorum extra fidem, nec opus aliquod vere bonum. *Joan.*, III : « Qui incredulus est Filio, non videbit vitam æternam, sed ira Dei manet super eum. » Augustinus super illud *Rom.*, III : « Arbitramur hominem justificari per fidem. » « Bona, inquit, opera ante fidem inania sunt. Ita enim mihi videntur esse, ut magnæ vires et cursus celerrimus præter viam. Nemo ergo com-

car l'intention fait qu'une œuvre est bonne, et c'est la foi qui dirige l'intention. La foi est le principe et la règle de la grâce, ainsi que la cause de la vie éternelle. » Saint Paul aux Hébreux, ch. X : « Le juste vit de la foi. » Aux Galates, chap. II : « Je vis dans la foi du Fils de Dieu. » Ire Epître de saint Jean, ch. V : « Vous qui croyez au nom du Fils de Dieu, vous aurez la vie éternelle. » Hors de la foi, rien ne vit de la vie spirituelle, comme dans le lac Asphaltite, rien ne vit de la vie corporelle. Saint Augustin dit : « Dieu a donné une telle grace à la foi, que la mort, qui est, comme on le sait, l'opposé de la vie, devient un instrument par le moyen duquel on passe à la vie. » La foi est la source de tous les biens. Saint Augustin dit : « De même que dans la racine d'un arbre on n'aperçoit aucune apparence de beauté, et que cependant tout ce qu'il y a d'éclat et de beauté dans un arbre provient de la racine, de même tout ce que l'ame a de mérite et tout ce qu'elle a acquis de bonheur, vient de l'humilité de la foi. » La foi est la lumière des autres vertus ; en sorte que, sans elle, elles sont comme dans les ténèbres. La foi est une lumière à la clarté de laquelle on se conduit dans les ténèbres de la vie présente. Ier Epître de saint Paul aux Corinthiens, ch. V : « Nous marchons à l'aide de la foi et non de l'espérance. » Personne n'est spirituellement bien, s'il n'a pas la vraie foi, quand même on ne feroit point de mal et qu'on feroit d'abondantes aumônes.

Il faut observer qu'on peut avoir la bouche et la main bien saines et pourtant les yeux malades. Le corbeau infernal s'efforce de crever l'œil de la foi, comme le corbeau terrestre se précipite d'abord sur les yeux d'un cadavre. Saint Grégoire appelle la foi, la sagesse. C'est de cette sagesse dont il est parlé au livre de la Sagesse, ch. VII : « La sagesse surmonte la malice, parvient à ses fins avec force et dispose

---

putet vere opera sua bona ante fidem. Ubi vera fides non erat vere bonum, opus non erat ; bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit. Fides principium est gratiæ, et ordinatrix, et causa vitæ æternæ. » *Hebr.*, X : « Justus ex fide vivit. » *Gal.*, II : « In fide vivo Filii Dei. » I *Joann.*, V : « Vitam habebitis æternam, qui creditis in nomine Filii Dei. » Extra fidem nihil vivit vita spirituali, sicut in mari mortuo nihil vivere potest vita corporali. Augustinus : « Tantam gratiam Deus fidei contulit, ut mors, quam constat vitæ esse contrariam, instrumentum fieret per quod transiretur ad vitam. » Fides radix est omnium bonorum. Augustinus super *Joann.* : « Sicut in radice arboris nulla prorsus apparet species pulchritudinis, et tamen quicquid est in arbore pulchritudinis et decoris, ex illa procedit ; sic ex fidei humilitate quicquid meriti, quicquidve beatitudinis animæ susceptum est, procedit. » Fides cæteris virtutibus lumen ministrat : unde sine ipsa aliæ virtutes sunt quasi in tenebris. Fides lucerna est, ad quam in nocte præsentis vitæ ambulatur. I. *Cor.*, V : « Per fidem ambulamus, et non per spem. » Non est aliquis reputandus spiritualiter sanus, qui veram fidem non habet, licet multum abstineat et eleemosynas multas faciat. »

Attendendum est, quod nihil prohibet aliquem habere os sanum vel manum, qui tamen habet oculum infirmum. Corvus infernalis multum conatur oculum fidei corrumpere, sicut corvus corporalis primo currit ad oculum cadaveris. Gregorius fidem vocat sapientiam. Hæc est sapientia illa, de qua habetur *Sap.*, VII : « Sapientia vero vincit malitiam, attingit a fine usque

tout avec douceur. » La malice ne surmonte pas réellement la foi, car les péchés ne prévalent pas sur la constance de la foi, selon ces paroles de saint Matthieu, ch. XVI : « Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle, » c'est-à-dire, contre la fermeté de la foi. Les péchés sont appelés les portes de l'enfer ; entre la porte et l'intérieur de la maison, il n'y a que le seuil, et entre le péché mortel et l'enfer, il n'y a que le corps. Car l'ame, séparée du corps, tombe comme en un clin d'œil, dans l'enfer, d'après ces paroles de Job : « Ils passent leurs jours dans les plaisirs, et tombent dans l'enfer en un instant. » Cette sagesse conduit tout du commencement à la fin, c'est-à-dire depuis la création du monde jusqu'au dernier jugement, en invitant les hommes au service de Dieu par le bienfait de la création, et en les détournant du péché par les menaces du jugement ; elle touche depuis le ciel jusqu'à l'enfer, en détournant les hommes des plaisirs passagers par la crainte des supplices de l'enfer et en adoucissant, par la grandeur des récompenses, les amertumes que l'on rencontre parfois dans le service de Dieu. Saint Grégoire dit : « Si nous voulons obtenir la douceur, il faut supporter d'abord l'amertume. » Ecclésiast., ch. I : « Attendre patiemment jusqu'à un certain temps, et après cela la joie est rendue. » C'est ainsi que la sagesse dispose tout avec douceur, diminuant, par l'immensité de la suavité des biens à venir, les quelques gouttes d'amertume des maux de la vie présente. La foi fait connoître à l'homme celui d'où il vient et vers lequel il doit retourner et qui doit le traiter selon ses mérites, et sans cette connoissance personne ne peut se conduire avec sagesse.

---

ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. » Vere fidem non vincit malitia; peccata enim firmitati fidei non prævalent, juxta illud *Matth.*, XVI : « Portæ inferi non prævalebunt adversus eam, » scilicet adversus firmitatem fidei. Peccata vocantur portæ inferni : inter portam et domum solum limen est medium, et inter mortale peccatum et infernum corpus est medium. Anima enim separata a corpore quasi in puncto descendit ad infernum, juxta illud *Job*, XXI : « Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt. » Sapientia ista attingit a fine usque ad finem, id est, a creatione mundi usque ad extremum judicium, per beneficium creationis invitans homines ad Dei servitium, et per districtionem judicii exterrens a Dei offensa, ipsa attingit a cœlo usque ad infernum, a delectationibus transitoriis separans homines amaritudinibus suppliciorum infernalium, et amaritudines quæ occurrunt in servitio Dei, dulcorans magnitudine præmiorum. Gregorius : « Si dulcia quærimus, necesse est ut amara toleremus. » *Eccles.*, I : « Usque in tempus sustinere patiens, et postea redditio jucunditatis. » Sic sapientia disponit omnia suaviter guttas amaritudinis præsentium, immensa dulcedine futurorum bonorum condiens; fide cognoscit homo eum a quo est et ad quem est rediturus, et secundum merita sua ab eo recepturus, sine qua cognitione nullus sapienter se regit.

CHAPITRE II.

La foi est particulièrement nécessaire à un prince.

Un prince a particulièrement besoin de la foi, laquelle lui fait connoître celui de qui il dépend, à qui il doit obéissance, que l'on a tant d'avantage à bien servir, et qu'il y a tant de périls à servir mal. Or, on le sert mal, si on ne le sert pas selon qu'il l'exige ; et on ne le sert pas comme il le veut, si on ne connoît sa volonté qu'imparfaitement. Il est donc nécessaire qu'un prince connoisse sa volonté. Saint Augustin a dit : « Le commencement de l'obéissance est la volonté de connoître ce qui est commandé, et savoir ce que l'on doit faire est déjà avoir exercé une partie de l'obéissance à laquelle on est obligé. » Il peut bien se faire que celui qui ne sait pas le prix de l'obéissance n'approuve pas le vœu d'obéissance. La foi nous apprend que nous avons le gouvernement et non le domaine des choses qui sont regardées comme nous appartenant. Aussi un prince doit-il bien prendre garde de vouloir soumettre sous son domaine ce qui n'est que soumis à son ministère, comme de suivre sa volonté et de chercher sa gloire, là où il ne devoit voir que la gloire et la volonté de Dieu. Nabuchodonosor fut puni de cette faute, parce qu'il avoit considéré comme son domaine ce qui n'étoit que l'objet de son ministère, en se regardant comme le maître de son royaume. Daniel, chap. IV : « Voici ce qui vous est annoncé, ô Nabuchodonosor roi ; votre royaume passera en d'autres mains ; vous habiterez avec les animaux et avec les bêtes farouches; vous mangerez du foin comme un bœuf; et sept temps passeront sur vous, jusqu'à ce que vous reconnoissiez que le Très-Haut a un pouvoir absolu sur les royaumes des hommes, et qu'il les donne à qui il lui plaît. » Que Dieu seul ait le vrai domaine de toutes

---

CAPUT II.

Quod specialiter fides sit necessaria principi.

Specialiter fides necessaria est principi, qua cognoscit eum sub quo est, cui serviturus est, cui fructuosissime bene servitur, periculosissime male. Bene autem non servitur ei, nisi serviatur ad voluntatem suam; nec ad voluntatem suam servitur ei, nisi ipsa cognoscatur non a casu. Voluntatem ergo ejus necesse est principem agnoscere. Augustinus : « Initium obedientiæ est, quid præcipiatur velle cognoscere, et pars servitii est didicisse quid facias. » Indubitanter accidere potest ut voto obsequendi aliquis offendat, qui prius non didicit qualiter obsequi debeat. Fide agnoscitur quod nec in rebus quæ reputantur nostræ, habeamus dominium, sed ministerium : unde multum cavendum est principi, ne a ministerio transire velit ad dominium, et ne in illis in quibus debuit habere respectum ad Dei voluntatem et ejus gloriam quærere, sequatur propriam voluntatem, et quærat gloriam propriam. De hoc punitus est Nabuchodonosor, quia ministerio regni transierat in dominium, reputans se regni sui dominum. *Daniel.*, IV : « Tibi dicitur, Nabuchodonosor rex : Regnum tuum transibit a te, et ab hominibus ejicieris, et cum bestiis et feris erit habitatio tua, fœnum quasi bos comedes, et septem tempora mutabuntur super te, donec scias quod dominetur Excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit, det illud. » Quod verum dominium solius Dei sit, ap-

les créatures, ces paroles de l'ancienne loi, répétées si souvent, « Moi LE SEIGNEUR, » nous le disent assez, ainsi que celles que l'Eglise adresse à Jésus-Christ : « Vous êtes le seul Seigneur. » Gédéon comprenoit bien cette grande vérité, lui qui répondit aux enfants d'Israël, qui lui disoient, Juges, chapitre VIII : « Soyez notre maître, vous et votre fils; non, je ne serai point votre maître, ni mon fils, mais le Seigneur seul sera votre maître. » César-Auguste le comprenoit ainsi, lui qui, maître de tout l'univers, défendit qu'on l'appelât maître et Seigneur. Et autant que l'usurpation du domaine est odieuse au Seigneur, autant regarde-t-il avec complaisance celui qui comprend son ministère, selon ces paroles du chap. XIV des Proverbes : « Un ministre intelligent est agréable au roi; » intelligent, c'est-à-dire qui sait qu'il n'est que le ministre de Dieu.

Remarquons qu'il y a quatre conditions essentielles qui font reconnoître celui qui se considère seulement comme ministre. La première est le zèle pour chercher l'accomplissement de la volonté de son Seigneur, persuadé que, quand il le faudra, Dieu accomplira la sienne; c'est ce qu'on doit attendre de Dieu, quand le maître est bon lui-même. Sagesse, chap. Ier : « Pensez en bien du Seigneur. » La seconde est d'agir en tout comme devant rendre compte à Dieu de chacune de ses actions, ce qui doit être en effet, puisque le maître est tel, qu'on ne peut rien dérober à sa connoissance. Boëce a écrit dans son traité de la Consolation : « Si nous avons la franchise de l'avouer, nous reconnoîtrons que nous sommes en quelque sorte contraints à la vertu, puisque nous agissons sous les yeux de notre juge, auxquels rien n'échappe. » La troisième est de ne point s'irriter et de ne point se livrer au mécontentement, si Dieu lui enlève ce dont il lui avoit confié le gouvernement, mais de dire comme Job, chap. Ier : « Dieu

---

paret ex hoc quod toties habetur in lege veteri : « EGO DOMINUS; » et ex hoc quod Ecclesia dicit Christo : « Tu solus Dominus. » Hoc videtur intellexisse Gedeon, *Judic.*, VIII, qui cum diceretur ei a filiis Israel : « Dominare nostri tu, et filius tuus, » respondit : « Non dominabor vestri, nec dominabitur in vos filius meus, sed dominabitur Dominus. » Idem videtur intellexisse Cæsar Augustus, qui cum imperaret toti mundo, prohibuit tamen ne aliquis vocaret eum dominum. Et sicut multum displicet Deo usurpatio dominii, sic multum placet ei intellectus ministerii, juxta illud *Proverb.*, XIV : « Acceptus est regi minister intelligens; » intelligens, inquam, se tantum ministrum esse.

Et notandum quod quatuor sunt, quæ videntur pertinere ad eum qui se tantum ministrum reputat. Primum est, ut sollicitus sit quod Domini sui voluntatem impleat, sperans quod cum necessitas fuerit, Dominus voluntatem ejus implebit, et hoc specialiter sperandum est, quando Dominus bonus bonus est. *Sap.*, I : « Sentite de Domino in bonitate. » Secundum est, ut sic operetur, quasi de omnibus rationem Domino redditurus, quod specialiter agendum est, quando Dominus est talis, quod nihil possit ei occultari. Boetius, in lib. *De consolat.* : « Magna nobis, si dissimulare non volumus, indicta est probitatis necessitas, cum ante oculos Judicis agamus cuncta cernentis. » Tertium est, quod si Dominus abstulerit ei illa quorum habet ministerium, ipse non offendatur nec indignetur, sed dicat : « Dominus dedit, Dominus abstulit, sicut Domino placuit, ita factum est,

me l'avoit donné, Dieu me l'a ôté, il est arrivé ce qui a plu à Dieu d'ordonner, que le nom du Seigneur soit béni. » Un ministre doit examiner le fardeau et le danger de l'administration qui lui est confiée, ainsi que la récompense qui y est attachée. Que l'attrait de la récompense lui fasse supporter patiemment ce double fardeau, s'il est assez sage pour le craindre et pour regarder leur perte comme un grand débarras. La quatrième est de ne pas être avare de ses richesses que Dieu lui demande dans la personne de ses pauvres. Saint Matthieu chap. XXV : « Je vous dis en vérité que ce que vous aurez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi-même que vous l'avez fait; » et pour tout dire en un mot, un ministre doit moins se considérer que la volonté de Dieu, soit qu'il conserve ou qu'il donne les biens de son maître.

L'incrédulité dans un prince, qui tient la place de Dieu, est une chose qui déplaît beaucoup au Seigneur. Moïse et Aaron, chefs de la synagogue, en furent cruellement punis. Livre des Nombres, ch. XX : « Parce que vous ne m'avez pas cru et que vous ne m'avez pas sanctifié devant les enfants d'Israël, vous ne ferez point entrer ces peuples dans la terre que je leur donnerai. » Et dans le même chapitre : « Il (Aaron) n'entrera point dans la terre que j'ai donnée aux enfants d'Israël, parce qu'il a été incrédule aux paroles de ma bouche, aux eaux de contradiction. » Ecclés., chapitre VII : « Le feu consumera la nation incrédule. » Saint Matthieu, chap. XX : « O génération incrédule et perverse, jusqu'à quand te souffrirai-je? » Apocalypse, chap. XXI : « La part des impies et des incrédules est dans l'étang de feu et de soufre. » La foi fait les vainqueurs dans les combats corporels et spirituels, et rend même les hommes supérieurs aux démons. Saint Paul, Epître aux Hébreux, chapitre XI : « La foi fit tomber les murs de Jéricho; » la foi puise sa force dans Dieu; livre II des Parali-

---

sit nomen Domini benedictum, » *Job*, I. Attendere debet minister et onus et periculum administrationis, et mercedem quam expectat. Amore ergo mercedis administrationem patienter sustineat, si propter onus et periculum administrationis ipsam timeat, et ejus ablationem pro magna exoneratione habeat. Quartum est, ne cum Dominus petiit in suis pauperibus de bonis suis, ipse ad dandum se difficilem exhibeat. *Matth.*, XXV : « Amen dico vobis, quicquid fecistis uni ex his fratribus meis minimis, et mihi fecistis; » et ut verbo uno multa comprehendam, ad voluntatem Domini, non ad suam respectum debet habere minister, bona Domini sui servando vel largiendo.

Multum displicet incredulitas Deo in principe qui locum ejus tenet. De hac punitus est Moyses et Aaron, qui synagogæ præfuerunt. *Numer.*, XX : « Quia non credidistis mihi, ut me sanctificaretis coram filiis Israel, non introducetis hos populos in terram quam dabo eis. » In eodem : « Non intrabit Aaron terram quam dabo filiis, eo quod incredulus fuerit ori meo ad aquas contradictionis. » *Eccles.*, VII : « In gente incredibili exardescet ignis. » *Matth.*, XVII : « O generatio incredula et perversa, usquequo vos patiar? » *Apoc.*, XXI : « Impiis et incredulis pars illorum est in stagno igne ardenti et sulphure. » Fides in bello corporali et spirituali triumphare facit homines, etiam dæmones vincens. *Hebr.*, XI : « Fide muri Jericho corruerunt; » fides a Deo fortitudinem recipit. II. *Paralip.*, XVI:

pomènes, chap. XVI : « Il donnera la force à ceux qui croient en lui avec un cœur parfait. » Ibid., chap. XX : « Croyez au Seigneur votre Dieu, et vous serez à l'abri de tout danger. » La foi délivre des périls, d'après ces paroles du premier livre des Machabées, chap. III : « La foi d'Ananias, d'Azarias et de Mizaël les délivra des flammes. » La foi informe, qui est sans la charité, produit même des miracles, comme on le voit par Alexandre qui, étant venu aux monts Caspiens, et les dix tribus emmenées en captivité lui ayant demandé leur liberté, le monarque ayant appris que c'étoit pour s'être éloignées de Dieu qu'elles étoient en esclavage, et pour avoir offert des sacrifices au veau d'or, et que le prophète Daniel avoit prédit qu'elles ne retourneroient jamais dans leur patrie, leur répondit qu'il resserreroit encore leurs liens, au lieu de leur accorder leur délivrance. Et ayant voulu leur fermer le passage avec des pierres enduites de bitume, mais reconnoissant que c'étoit tenter un travail surhumain, il pria le Dieu d'Israël de le faire lui-même, et qu'alors les montagnes s'étoient réunies et avoient formé une barrière infranchissable. Et l'historien Joseph ajoute : « Qu'est-ce que Dieu fera donc pour ses fidèles, s'il a tant fait pour un infidèle ? »

De même que la foi donne la victoire dans les combats corporels, d'après ces paroles adressées à Josué : « Prenez courage et soyez fort, ne tremblez pas et ayez confiance, parce que le Seigneur votre Dieu est avec vous ; » de même le défaut de foi est la cause de la défaite d'un homme, d'après ces paroles de l'Ecclés., chap. II : « Malheur aux cœurs lâches ! parce qu'ils ne croient pas en Dieu, ils n'en seront pas protégés. » La foi même informe et incomplète donne la victoire, comme il arriva à Alexandre, à qui Dieu apparut, pendant son sommeil, sous la figure du grand-prêtre des Juifs, lorsqu'il étoit encore à Lice, ville de Macédoine, et qu'il songeoit à entreprendre la con-

---

« Præbet fortitudinem his qui perfecto corde credunt in eum. » Ibidem, XX : « Credite in Dominum Deum vestrum, et securi eritis. » Fides a periculis eripit, juxta illud I. *Machab.*, III : « Ananias, Azarias, Mizael credentes liberati sunt a flamma. » Etiam fide informi quæ sine charitate est, miracula fiunt, ut patet in Alexandro, qui cum venisset ad montes Caspios, et petiissent filii captivitatis decem tribuum ab eo licentiam egrediendi, ipse cognita causa inclusionis eorum, quod scilicet aperte recessissent a Deo Israel vitulis aureis immolando, et per prophetas Dei prædictum eis quod a captivitate non essent redituri, respondit quod arctius includeret eos; cumque angustas vias eorum obstruere vellet molibus bituminatis, videns laborem humanum non sufficere, oravit Deum Israel ut opus illud compleret, et accesserunt ad se invicem prærupta montium, et factus est locus immeabilis; et dicit Josephus : « Quid facturus est Deus pro fidelibus suis, si tantum fecit pro infideli ? »

Sicut fides bello corporali triumphare facit, juxta illud *Josue*, I : « Confortare et esto robustus, noli metuere et noli timere, quia tecum est Dominus Deus tuus; » sic defectus fidei facit hominem vinci, juxta illud *Eccles.*, II : « Væ dissolutis corde, quoniam non credunt Deo, et ideo non protegentur ab eo. » Etiam fides informis facit triumphare, sicut accidit in Alexandro, cui per somnium Deus apparuit in habitu summi sacerdotis, dum adhuc ipse in Licia civitate Macedoniæ esset

quête de l'Asie. Il lui commanda d'avoir confiance, qu'il conduiroit lui-même son armée, et qu'il lui donneroit le royaume de Perse; Alexandre le crut, et il lui arriva ainsi qu'il lui avoit été prédit. Et lorsque Alexandre, irrité contre les Juifs, marchoit sur Jérusalem, le souverain Pontife, revêtu de ses habits pontificaux, et les autres prêtres, avec les costumes de leur rang, sur l'ordre de Dieu allèrent au-devant du monarque, hors des murs de la ville. Alexandre ayant aperçu le souverain Prêtre revêtu des ornements pontificaux, portant sur le front une lame d'or, sur laquelle étoit gravée le nom de Dieu, il descendit de cheval, avança seul et sans suite vers le grand-prêtre, adora le nom de Dieu, et se prosterna devant le souverain Pontife, au grand étonnement de tous les chefs de l'armée, qui crurent que le roi avoit perdu l'esprit. Parthémius seul osa lui demander pourquoi il adoroit le prêtre des Juifs : « Ce n'est pas lui que j'ai adoré, répondit Alexandre, mais Dieu dont il exerce la souveraine autorité sacerdotale; car j'ai vu en songe Dieu revêtu de ces habits pontificaux. » La foi nous fait connoître la miséricorde et la justice que Dieu a eues et doit avoir envers ses serviteurs; sa justice envers ceux qui l'offensent, et sa miséricorde à l'égard de ceux qui le servent comme il faut. Elle nous fait voir en même temps les trésors du royaume des cieux, que Dieu doit donner un jour à ses fidèles et vrais adorateurs.

CHAPITRE III.

Quelle doit être la foi d'un prince.

La foi d'un prince doit être grande, vive et solide. Il y a cinq qualités qui constituent l'étendue et l'ardeur de la foi. La première est d'avoir une haute idée de la majesté divine, comme on lit dans le

---

constitutus, dumque cogitaret utrum Asiam posset obtinere, jussit eum confidere; nam ipse exercitum ejus perduceret, et principatum Persarum ei traderet, qui promissioni ejus credidit, et secundum fidem suam factum est ei. Et cum Alexander iratus veniret Hierosolymam, et pontifex Judæorum præcepto Domini pontificalibus indutus, et reliqui sacerdotes cum eo stolis legitimis induti exirent obviam ei extra civitatem, Alexander intuens antistitem pontificali stola insignem, et super cidarim laminam, in qua scriptum erat nomen Domini, descendit de equo, et adiit eum solus, et nomen Domini adoravit, et pontificem veneratus est, et obstupuerunt principes exercitus, putantes mentem regis ludificatam; solus Parthemius quæsivit cur sacerdetem gentis Judææ adorasset, et respondit : « Non hunc adoravi, sed Deum, cujus principatum sacerdotii gerit; nam in tali habitu per somnium Deum conspexi. » Fides ostendit misericordiam et justitiam Dei in servos suos, et exhibitam et exhibendam, justitiam in offendentes, misericordiam in debito modo servientes. Ostendit etiam thesaurum regni cœlestis, quod Deus daturus est servientibus sibi debito modo.

CAPUT III.

Qualis debeat esse fides principis.

Fidem principis decet esse magnam, vivam et stabilem. Ad fidei magnitudinem quinque videntur pertinere. Primum est, ut homo de Deo magna sentiat, ut centu-

ch. VIII de l'Evangile de saint Matthieu, du Centurion, qui croyoit que Dieu pouvoit guérir son serviteur, d'un seul mot, et qui se jugeoit indigne de recevoir Jésus-Christ dans sa maison ; ce qui fait dire de lui au Seigneur : « Je n'ai pas trouvé une si grande foi dans Israël. » La seconde est de mépriser les biens terrestres, en vue des biens éternels. Epître aux Hébreux, ch. XI : « Moïse devenu grand, par un motif de foi, ne voulut pas passer pour le fils de la fille de Pharaon, préférant être maltraité avec le peuple de Dieu, que de recevoir dans ce monde le bénéfice d'un péché. Il estimoit plus précieuse l'ignominie de Jésus-Christ, que les riches trésors des Egyptiens, parce qu'il envisageoit la récompense qui devoit lui en revenir. » La troisième est la confiance en Dieu dans l'adversité. Saint Matthieu, ch. XIV : « Homme de peu de foi, pourquoi avez-vous douté? » La quatrième, de prêter ses biens à Dieu, à long termes, car les grands princes veulent du crédit. Isaïe, ch. XXVIII : « Que celui qui a prêté, ne soit point trop prompt à demander ce qui lui est dû. » Proverbes, ch. XX : « L'héritage que l'on se hâte d'acquérir d'abord, ne sera point, à la fin, béni de Dieu. » Ecclésiastique, ch. XX : « Tel prête aujourd'hui qui redemande demain, et cet homme là se rend odieux. » La cinquième consiste à ne point se désespérer, lorsqu'on a demandé quelque chose à Dieu, et qu'on ne l'a pas obtenu sur-le-champ. Il fut dit à une femme qui persévéroit dans la prière : « O femme, votre foi est grande, qu'il vous soit fait ainsi que vous désirez, » saint Matthieu, chap. XV. La grandeur de la foi est un puissant secours pour être exaucé auprès de Dieu. Saint Augustin a dit dans son commentaire sur saint Jean : « Plus est grand le vase avec lequel on va puiser à la source de la foi, plus il s'emplit. » Saint Bernard, sur les Cantiques : « Votre foi est grande, elle mérite de grands biens. »

La foi d'un prince doit être vive. Une foi qui ne fait pas accomplir

---

rio, *Matth.*, VIII, qui credebat Deum solo verbo posse sanare servum suum, et se indignum esse, ut Christus intraret sub tectum ipsius, unde dictum est de eo a Domino : « Non inveni tantam fidem in Israel. » Secundum est, ut homo bona transitoria intuitu æternorum contemnat. *Hebr.*, XI : « Fide Moyses grandis factus, negavit se esse filium filiæ Pharaonis, magis eligens affligi cum populo Dei, quam temporalis peccati habere jucunditatem. Majores divitias existimans thesauro Ægyptiorum, improperium Christi ; aspiciebat enim in remunerationem. » Tertium est, ut in adversis de Deo confidat. *Matth.*, XIV : « Modicæ fidei, quare dubitasti? » Quartum est, ut ad longam credentiam bona sua Deo tradat. Magni enim principes credentiam requirunt. *Isai.*, XXVIII : « Qui crediderit, non festinet. » *Prov.*, XX : « Hæreditas ad quam festinatur in principio, benedictione carebit in novissimo. » *Eccli.*, XX : « Hodie fœneratur quis, et cras repetit, et odibilis est homo hujusmodi. » Quintum est, ut cum homo aliquid petit a Deo, et non statim accipit, non ideo a proposito desistat. Dictum est mulieri in oratione stanti : « O mulier, magna est fides tua, fiat tibi sicut vis. » *Matth.*, XV. Ad impetrandum multum valet fidei magnitudo. Augustinus super *Joann.* : « Quantum vas fidei attulerit quis ad fontem, tantum implet. » Bernardus, super *Cantica* : « Magna siquidem fides, magna meretur. »

Fidem principis oportet esse vivam ;

son œuvre est une foi morte. Saint Jacques, ch. II : « La foi qui ne produit pas de bonnes œuvres, est morte en elle-même. » La foi vive est comme un arbre en fleur, par son bon propos de servir Dieu, et couvert de ses feuilles, c'est-à-dire une conversation instructive et édifiante, et produisant les bonnes œuvres qu'on doit attendre de la foi. IIe Epître aux Corinthiens, ch. XIII : « Si vous appartenez à la foi, prouvez-le par les œuvres. » Il faut encore que la foi des princes soit solide. Tobie, chap. II : « Nous attendons cette vie que Dieu doit donner à ceux qui n'ont jamais détourné leur foi de lui. » Ils sont bien criminels ceux qui abandonnent la foi dans laquelle ils ont été élevés, où ils ont vécu si longtemps, et qui fut celle de leurs ancêtres, pour suivre les erreurs de quelque hérétique, contrairement à ces paroles du livre des Proverbes, chap. I : « N'abandonnez pas la loi de votre mère. » Et de même que celui qui possède une chose, ne permet pas facilement qu'on la lui ravisse; de même l'homme ne doit pas renoncer facilement à la foi, dans laquelle il a été élevé. En pareil cas, «celui qui se laisse facilement persuader est léger de cœur,» Ecclésiast., ch. XIX. On ne doit point être frappé par la vie exemplaire de quelques hérétiques qui sont tempérants et miséricordieux, puisqu'on voit un grand nombre de catholiques, en qui brillent ces vertus; de même si on trouve quelques mauvais catholiques, car il y en a un grand nombre parmi les hérétiques, qui sont d'une grande perversité, mais qui la cachent autant qu'ils le peuvent, il n'est donc pas étonnant qu'ils se déguisent eux-mêmes.

---

fides mortua est, quæ est impotens ad suas operationes, *Jac.*, II : « Si fides non habet opera, mortua est in semetipsa. » Fides viva est quasi arbor florens per firmum propositum Deo serviendi, et folia debita habens, scilicet sermonem qui sit ad ædificationem fidei, et det gratiam audientibus, et fructum debitum bonorum operum proferens, II. *ad Cor.*, XIII : « Si estis ex fide vos, probate per opera. » Fidem etiam principum oportet esse stabilem. *Tob.*, II : « Vitam illam expectamus quam Deus daturus est his, qui fidem suam nunquam mutant ab illo.» Valde reprehensibiles sunt, qui fidem illam in qua nutriti sunt, et tamdiu vixerunt, et quam parentes eorum tenuerunt, pro fide alicujus hæretici relinquunt, contra illud *Prov.*, I : « Ne dimittas legem matris tuæ. » Et sicut qui jam est in possessione rei, non de facili permittit sibi eam auferri; sic non debet homo de facili relinquere fidem, in qua nutritus est. In tali casu, « qui cito credit, levis est corde, » *Eccli.*, XIX. Nec debet homo moveri, si aliquos hæreticos videat vel abstinentes vel misericordes, cum plures tales inveniantur, qui sunt fidei catholicæ; vel si aliqui qui sunt fidei catholicæ, inveniantur mali. Multi enim magnæ malitiæ sunt inter hæreticos, sed occultant eam, quantum possunt, nec mirum cum et seipsos occultent.

CHAPITRE IV.

Examen de la définition de l'espérance.

Après avoir parlé de la foi d'un prince, nous allons traiter de son espérance. L'espérance est une vertu qui nous fait attendre avec confiance le bonheur éternel, par le secours de la grace de Dieu et des mérites que nous avons acquis. Deux choses sont nécessaires pour la certitude de l'espérance, savoir : la libéralité de Dieu, qui récompense ceux qui le servent au-dessus de leurs mérites et comme il convient à sa Majesté suprême ; c'est cette libéralité qui est appelée grace, dans la définition de l'espérance, que nous avons donnée plus haut. Secondement le mérite. Car comme Dieu a promis qu'il donneroit une juste récompense à ceux qui le servent, et qu'il est souverainement véritable dans ses paroles, il donne ce qu'il a promis. Ce qui forme comme une double base à l'espérance, d'abord la libéralité de Dieu qui récompense dans sa munificence ceux qui le servent avec fidélité, ensuite la justice de Dieu, qui donne ce qu'il a promis.

CHAPITRE V.

L'espérance est nécessaire à tous les hommes.

L'espérance est nécessaire à tout le monde, ainsi que la foi. La foi dirige l'homme dans le chemin du royaume des cieux ; mais comme cette voie est difficile, il a besoin de l'espérance, qui s'appuyant sur le Tout-Puissant, le rend capable d'y parvenir. L'espérance rend l'homme heureux dans cette vallée de misère. Psaume XXXIII : « Bienheureux l'homme qui espère en lui (Dieu). » Proverbes, chap. XVI : « Celui-là est heureux qui espère dans le Seigneur. » Toutes les béatitudes dont parle le Sauveur au Ve chap. de l'Evangile de saint Mat-

---

CAPUT IV.

Explanatio descriptionis spei.

Dicto de fide principis, dicendum est de spe illius. Spes est certa expectatio futuræ beatitudinis, veniens ex Dei gratia et meritis præcedentibus. Ad spei certitudinem duo valent, scilicet consideratio liberalitatis Dei, qui servientes sibi remunerat super merita, prout decet ipsum, et hæc liberalitas vocatur gratia in descriptione spei prius posita. Valet ad idem consideratio meriti. Cum enim Deus promiserit se redditurum mercedem servientibus sibi debito modo, et ipse verax sit, quod promisit, solvit, unde spes quasi duabus basibus innititur, scilicet Dei liberalitati servientes sibi ut eam decet remuneranti, et Dei justitiæ promissa solventi.

CAPUT V.

Quod spes sit necessaria cuilibet homini.

Spes omni homini necessaria est, sicut et fides. Fides hominem in via regni cœlestis dirigit, sed cum illa via sit ardua, necessaria est spes, quæ cum omnipotenti innitatur, hominem potentem ad perveniendum facit ; spes in hac valle miseriæ hominem beatum efficit. *Psalm.* XXXIII : « Beatus vir qui sperat in eo. » *Prov.*, XVI : «Qui sperat in Domino, beatus est.» Omnes beatitudines illæ, quas ponit Salvator, *Matth.*, V, dicens : « Beati pauperes, » etc. spei sunt. Spes in deserto

thieu, en ces termes : « Bienheureux les pauvres, etc. » sont les béatitudes de l'espérance. Elle abonde de joie dans le désert de ce monde, d'après ces paroles du dernier chapitre du Cantique des Cantiques : « Quelle est celle qui vient du désert enivrée de délices, appuyée sur son bien-aimé? » Cet encouragement que Dieu donne à avoir confiance en lui, doit bien nous exciter à l'espérance. Sur quoi saint Augustin dit : « Pourquoi Dieu nous engageroit-il si souvent à nous appuyer sur lui, s'il ne vouloit nous soutenir! Dieu n'est pas un trompeur, pour s'offrir à nous supporter et pour se dérober ensuite à nous. » Saint Paul aux Romains, chap. V : « L'espérance ne trompe pas. » Saint Augustin : « Celui-là est trompé qui ne trouve pas ce qu'il cherche. Comme Dieu ne trompe pas et ne peut pas été trompé, celui qui espère en lui, ne sera pas confondu. » L'Ecclésiast., ch. II : « Personne n'a espéré en Dieu et n'a été confondu dans son espérance. » C'est une vanité que de ne pas prêter son appui à celui qui s'appuie sur nous. C'est, au contraire, une vérité que de prêter secours à celui qui nous le demande; or, comme Dieu est la vérité, il ne peut refuser son appui à celui qui le réclame. Ainsi notre faiblesse et notre pauvreté doivent nous porter à l'espérance. Un enfant qui n'est pas assez fort pour se soutenir ou marcher seul, s'appuie naturellement sur tout ce qui est à sa portée, afin d'éviter de tomber. Un homme doit avoir honte de ne savoir pas faire ce qu'un enfant fait naturellement; c'est-à-dire, que connoissant son infirmité et sa foiblesse, il ne s'attache pas à Dieu et ne s'appuie sur l'ancre de l'espérance. L'espérance est une plante qui croît auprès de la source de la bonté du Tout-Puissant et s'appuie sur lui. Mais dès lors qu'elle s'appuie sur le Tout-Puissant, elle est forte et calme, et puisqu'elle a sa racine auprès de la source de sa bonté, elle abonde de toutes sortes de biens. Il est dit dans le premier sens au Psaume CXXIV : « Ceux qui s'appuient sur Dieu, comme

---

hujus mundi deliciis affluit, juxta illud *Cant.* ult. : « Quæ est ista, quæ ascendit in deserto deliciis affluens, innixa super dilectum suum? » Multum debet movere hominem ad sperandum in Deo hoc quod Deus monet eum. Ad hoc Augustinus : « Quare Dominus toties nos ad innitendum sibi moneret, si supportare nos nollet? Non est illusor Deus, ut se ad supportandum nos offerat, et nobis innitentibus ei se subtrahat. » *Rom.*, V : « Spes autem non confundit. » Augustinus : « Confunditur, qui quod sperat, non invenit, cum Deus non fallatur, nec fallere possit, sperans in eo non confunditur. » *Eccli.*, II : « Nullus speravit in eo, et confusus est. » Vanitas est non præstare fulcimentum innitenti. Veritas vero est, non negare fulcimentum innitenti : unde cum Deus sit veritas, innitenti sibi se non subtrahit. Item, ad sperandum movere debet imbecillitas et insufficientia nostra. Parvulum qui non habet vires ad standum, vel ambulandum, monet natura ut rei stabili quæ juxta eum est, adhæreat, et sic casum vitet. Erubescere debet adultus, si nesciat facere quod naturaliter facit infans, ut scilicet cognita infirmitate et imbecillitate sua Deo adhæreat, et spe innitatur. Spes omnipotenti innititur, et juxta fontem bonitatis plantata est. Ex hoc quod omnipotenti innititur, habet securitatem et fortitudinem, ex hoc quod est juxta fontem bonitatis, habet bonorum ubertatem. De primo dicitur in *Psalm.* CXXIV : « Qui confidunt in Domino sicut mons Sion, » et subdit : « Do-

sur la montagne de Sion, » et ensuite : « Le Seigneur est autour de son peuple. » Isaïe, ch. XXVI : « Sion, ville où repose notre force. » Psaume : « Le cœur se reposera sur elle, » elle est un mur et un contrefort. Le mur est la puissance de la divinité, le contrefort est le mérite de l'homme; l'un et l'autre font notre sécurité. Au Psaume XVII : « Le Seigneur est le protecteur de ceux qui espèrent en lui. » Par cela même que notre espérance est sur les rives du fleuve de sa bonté, il lui donne toutes sortes de biens. Lamentations de Jérémie, ch. III : « Dieu est bon pour ceux qui espèrent en lui. » Psaume XXXI : « La miséricorde de Dieu environnera celui qui espère dans le Seigneur. » L'espérance est un arbre de bénédiction, chargé de beaux fruits, puisqu'il est abondamment arrosé par la miséricorde de Dieu. Saint Jérôme, ch. XVIII : « Béni celui qui se confie au Seigneur, » et ensuite : « Il sera comme un arbre planté sur le bord d'un ruisseau et qui y plonge ses racines; il ne craindra pas les chaleurs de l'été. » est dit au Psaume I, de celui qui s'attache à Dieu : « Il sera comme un arbre planté sur un cours d'eau. » L'espérance, dans le temps présent, qui est comme la vigile de la fête éternelle, est comme un festin continuel, puisqu'elle est tranquille. Proverbes, chap. XV : « L'ame tranquille est comme un festin continuel. » Elle jouit d'un printemps vert et fleuri, dans l'hiver de cet exil. Proverbes, ch. XVII : « La joie de l'esprit rend le corps plein de vigueur. » Saint Paul dit dans son Epître aux Romains, ch. XII : « Se réjouissant dans l'espérance. »

---

minus in circuitu populi sui. » *Isa.*. XXVI : « Urbs fortitudinis nostræ Sion. » *Psalm.* : « Cor ponetur in ea, murus et antemurale. » Murus est virtus divinitatis, antemurale est meritum humanitatis, et utrumque facit ad securitatem nostram. In *Psalm.* XVI : « Protector est Dominus omnium sperantium in se. » Ex hoc quod spes est, juxta fontem bonitatis abundanter influit ei bona. *Thren.*, III : « Bonus est Deus sperantibus in eum; » in *Psalm.* XXXI : « Sperantem in Domino misericordia circumdabit. » Spes arbor benedicta est, fructus uberes habens, cum a misericordia Dei abundanter irrigetur. Hieronymus, XVIII : « Benedictus vir qui confidit in Domino, » et subditur : « Erit quasi lignum quod plantatur super aquas, et ad humorem mitit radicem suam, et non timebit, cum venerit æstus; » et in *Psalm.* I, dicitur de viro adhærente Deo : « Erit sicut lignum quod plantatum est secus decursus aquarum. » Spes in præsenti tempore, quæ est quasi quædam vigilia solemnitatis æternæ, habet quasi juge convivium, cum securitatem habeat. *Prov.*, XV : « Secura mens quasi juge convivium; » ipsa in hyeme præsentis exilii habet quasi tempus vernum et floridum. *Prov.*, XVII : « Animus gaudens ætatem floridam facit. » De spei gaudio legitur *Rom.*, XII : « Spe gaudentes. »

CHAPITRE VI.

L'espérance est surtout nécessaire à un prince.

L'espérance est absolument nécessaire à un prince, parce qu'il a à remplir une tâche tout-à-fait au-dessus de ses forces. Car, non-seulement il doit se gouverner, mais encore il doit gouverner les autres. Or, il est incapable de se gouverner lui-même quant à l'ame et quant au corps. Il est évident qu'il l'est à l'égard de l'ame, puisqu'il ne peut pas gouverner la première opération de l'ame, qui est la pensée, d'après ces paroles de saint Paul, dans la seconde Epître aux Corinthiens, chap. III : « Nous sommes incapables d'avoir une pensée de nous-mêmes. » Il en est ainsi de la conduite du corps, puisqu'il ne peut pas retenir sa langue, qui est un petit membre du corps et que Dieu seul peut maîtriser. Proverbes, chap. XVI : « De même que la création du monde, lui (à Dieu) appartient, de même son gouvernement. » Saint Augustin a dit : « Quant vous dites, c'est bien, c'est alors que vous êtes en défaut. » L'office d'un prince, qui tient la place de Dieu, et cherche à faire sa volonté et à procurer sa gloire, dépasse les forces de l'homme. Aussi est-il nécessaire que la toute-puissance de Dieu s'unisse à la foiblesse de l'homme, pour qu'il puisse s'acquitter de son devoir, en s'appuyant sur Dieu, par une ferme espérance. Dans le Psaume XXIII : « En espérant en Dieu, je ne serai point accablé. » C'est un fardeau accablant pour un homme que d'avoir sur les épaules le gouvernement d'un comté, d'un duché ou d'un royaume. Moïse s'en plaint à Dieu, en ces termes, au livre des Nombres, chap. X : « Pourquoi m'avez-vous chargé du gouvernement de tout le peuple ? »

Il faut trois choses pour que la toute-puissance de Dieu vienne en aide à l'infirmité humaine, savoir : l'éminente condition de prince,

---

CAPUT VI.

Quod spes maxime sit necessaria principi.

Principi maxime necessaria est spes, tanquam illi qui ea facturus est, ad quæ omnino ex se insufficiens est. Non solum enim habet regere se, sed etiam alios. Ad sui regimen non sufficit nec quantum ad regnum cordis, nec quantum ad regnum corporis. De regimine cordis patet, cum primum actum cordis, qui est cogitare, non sufficiat regere, juxta illud II. *Cor.*, III : « Non quod sufficientes simus aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis. » De regimine etiam corporis patet hoc, cum non sufficiat regere linguam modicum membrum corporis, immo Domini est gubernare linguam. *Prov.*, XVI : « Sicut creatio mundi ad eum pertinet, ita et gubernatio. » Augustinus : « Ubi dixisti, sufficit, ibi defecisti. » Negotium principis qui locum Dei tenet, et voluntatem ejus facere intendit, et gloriam ipsius quærit, supra vires hominis est : unde oportet infirmitati humanæ Dei omnipotentia associari, ut negotium valeat implere, spe firma innitendo Deo. In *Psalm.* XXIII : « Sperans in Domino non infirmabor. » Onus importabile est homini habere super se populum unius comitatus, vel ducatus, vel regni. De hoc conqueritur Moyses, *Num.*, X, dicens Domino : « Cur imposuisti pondus universi populi hujus super me ? »

Tria requiruntur ad hoc quod infirmitati principis Dei omnipotentia associetur, scilicet excellens status principis insufficientia

l'insuffisance de l'homme et le poids accablant de la charge. Le prince doit remplir l'office de Dieu, donc il a besoin du secours de la puissance divine. L'insuffisance de l'homme est immense; car, il est incapable, par lui-même, de vivre et de bien vivre. Il est incapable de vivre par lui-même, pour trois raisons : la première, parce que de même qu'il a été tiré du néant, de même il rentreroit dans le néant, si Dieu ne veilloit à sa conservation. Saint Bernard a dit dans son traité de l'Amour de Dieu : « La nature humaine a été faite ainsi, qu'elle a continuellement besoin, pour la protéger, de la main qui l'a créée; et de même qu'elle n'a pu avoir l'être que par lui, elle ne peut subsister sans lui. » Saint Augustin dit : « Dieu a tout fait de rien, et s'il se retiroit, toutes les créatures rentreroient dans le néant. » La seconde, parce qu'il est incapable de se défendre contre ses ennemis, car, si Dieu ne le protégoit, il seroit bien vite écrasé par les démons. Lamentations de Jérémie, ch. III : « C'est la miséricorde de Dieu qui empêche que nous soyons réduits en poussière. » Et saint Bernard : « Si les bons anges s'éloignoient de nous, qui pourroit soutenir l'attaque des mauvais? » La troisième, parce qu'il ne peut pas subsister par lui-même, ayant continuellement besoin d'alimenter sa vie par la nourriture, car sans cela il périroit promptement.

L'ange et pas même la pierre n'est condamnée à cette misère. L'homme est frappé d'une triple impuissance pour une bonne vie. La première, parce qu'il est impuissant pour commencer à bien vivre, la seconde, parce qu'il ne peut point de lui-même avancer dans la bonne voie; la troisième, parce qu'il ne peut pas y persévérer. L'homme peut bien se donner la mort, en péchant, mais il ne peut pas se rendre à la vie, après s'être tué. Sagesse, ch. XVI : « L'homme donne la mort à son ame par sa perversité. » Osée, chap. XIII : « Ta perte vient de toi, ô Israël, mais ton secours vient de moi seul. » De

---

hominis, gravitas oneris. Princeps divina habet agere, ideo divina potestate indiget adjutrice. Insufficientia hominis valde magna est : insufficiens enim est ad subsistendum et ad bene vivendum. Ad subsistendum tripliciter est insufficiens. Primo, quia sicut ex nihilo est, ita in nihilum redigeretur nisi a Deo in esse conservaretur. Bernardus in libro *De diligendo Deo* : « Natura ita condita fuit, ut habeat jugiter necessarium protectorem, quem habuit conditorem, ut qui per ipsum non valuit esse, sine ipso non valeat subsistere. » Augustinus : « Ex nihilo Deus omnia fecit, et si se subtraheret, in nihilum redigerentur. » Secundo, insufficiens ad defendendum se ab hostibus suis; a dæmonibus enim valde cito perimeretur, nisi a Deo defenderetur. *Thren.*, III : « Misericordia Domini est, quod non sumus consumpti. » Bernardus : « Si boni spiritus se a nobis elongaverint, impetum malorum quis poterit sustinere. » Tertio, insufficiens est ad subsistendum, quia cibo indiget sustentari, aliter cito deficeret.

Hanc insufficientiam non habet angelus, nec etiam lapis. Tripliciter est homo insufficiens ad bene vivendum. Primo, quia non sufficit bonam vitam inchoare; secundo, quia non sufficit in ea proficere; tertio, quia non sufficit in ea perseverare. Potest se homo occidere peccando, sed non potest se occisum suscitare. *Sap.* XVI : « Homo per malitiam occidit animam suam. » *Oseæ*, XIII : « Perditio tua ex te Israel, tantummodo ex me auxilium tuum. »

même, ses forces sont insuffisantes pour persévérer dans le bien. Saint Grégoire : « Le bien se perd vite, s'il n'est conservé par celui qui donne la force de l'accomplir.» Il est encore incapable de faire des progrès dans la bonne voie, où il est entré. Saint Bernard, dans son commentaire sur ce passage du Cantique des Cantiques, ch. I : « Entraîne-moi après toi, » dit, dans la personne de l'Eglise : « Seigneur, je sais que je ne parviendrai jamais à vous, qu'en marchant après vous; mais je ne puis vous suivre, sans votre secours; c'est pourquoi je vous prie de m'entraîner après vous. Heureux celui dont toute la force vient de vous. » Nous avons déjà montré quelle est la grandeur de l'homme.

CHAPITRE VII.

Défauts opposés à la vertu d'espérance.

Deux choses semblent être opposées à l'espérance; savoir : la défiance de Dieu et la confiance en la créature. Se défier de Dieu, c'est-à-dire, désespérer de Dieu, c'est ressembler à Caïn. Celui, en effet, qui commet ce crime, a la tête du cœur tremblante, est errant et battu de la tempête de la tentation, parce qu'il n'a pas l'ancre de l'espérance pour le retenir. Le désespoir est un péché contre le Saint-Esprit. Aussi est-il dit sur ces paroles du chap. IV de la Genèse : « Mon iniquité est trop grande pour qu'elle me soit pardonnée; » « Le désespoir est un blasphème contre le Saint-Esprit, qui n'est remis ni dans ce siècle, ni dans l'autre; parce que l'on pense que Dieu ne veut pas ou ne peut pas pardonner, comme s'il y avoit pour lui quelque chose d'impossible, ou qu'il ne voulût pas notre salut. » Il y a trois espèces de confiance en la créature : la présomption, la confiance dans les hommes ou dans des choses inférieures à l'homme, comme les richesses. Il est dit au chap. XXVIII du livre des Proverbes, du premier défaut, c'est-

---

Item, insufficiens est in bono inchoato perseverare. Gregorius : « Cito bonum amittitur, nisi a largiente custodiatur. » Insufficiens etiam in bono inchoato proficere. Bernardus super illud *Cant.*, I : « Trahe me post te, » dicit in persona Ecclesiæ : « Domine, scio, me nequaquam pervenire ad te, nisi gradiendo post te; sed nec hoc quidem nisi adjuvante te, ideo precor, ut tu trahas me post te. Beatus siquidem cujus est auxilium a te. » Magnitudo hominis ostensa est prius.

CAPUT VII.

De his quæ adversantur spei.

Duo videntur spei adversari, scilicet diffidentia de Deo et confidentia in creatura. Diffidens sive desperans de Deo, similis est Cain. Caput cordis habet tremulum, vagus et profugus est, a procella tentationis, a terra viventium projectus, eo quod non habeat anchoram spei qua retineatur. Desperatio est peccatum in Spiritum sanctum : unde super illud *Genes.*, IV : « Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear, » dicitur : « Desperatio est blasphemia in Spiritum sanctum, quæ non remittitur, neque in hoc sæculo, neque in futuro; quia aut putant Deum nolle dimittere aut non posse, tanquam aut omnia non possit aut invideat saluti. » Confidentia in creatura triplex est, scilicet præsumptio de se, confidentia in homine, confidentia in re inferiori homine, ut in divitiis. De prima

à-dire de la confiance en soi-même, « Celui qui a confiance en son cœur, est un insensé. » Il est bien insensé, dans le fait, d'avoir tant de confiance en lui-même, puisque l'homme est si peu de chose, comme nous l'avons démontré plus haut. Ceux qui présument trop favorablement d'eux-mêmes sont maudits. Isaïe, chap. V : « Malheur à vous qui êtes sages à vos propres yeux. » La confiance en l'homme est trompeuse et confond l'homme. Isaïe, chap. XX : « Ils seront confondus par l'Ethiopie, leur espérance. » Et le même prophète dit au XXXVIe chap. : « Voilà qu'il s'appuie sur l'Egypte qui est un roseau brisé, qui pénétrera dans les chairs et percera la main, si on vient à s'y appuyer. Ainsi fera Pharaon, roi d'Egypte, à tous ceux qui mettent leur confiance en lui. » Ceux qui se confient dans les hommes sont maudits. Jérémie, chap. XXVII : « Maudit soit celui qui se confie dans les hommes. » Et Isaïe, chap. XXIX : « Malheur à ceux qui descendent en Egypte, pour être secourus, etc... Qui n'ont point eu confiance au Saint d'Israël et n'ont point recherché le Seigneur. » La confiance dans les choses inférieures est pleine de dangers. Saint Grégoire dit dans son Commentaire sur Job : « Je désespérerois du Créateur, si je mettois ma confiance dans la créature. » Et encore : « C'est vouloir s'arrêter au milieu du courant d'un fleuve, que de vouloir asseoir son espérance sur des objets périssables. » Livre de la Sagesse, chap. V : « L'espérance de l'impie est comme un flocon de laine que le vent emporte, ou comme une légère écume que disperse la tempête. » Job, chap. XXXIe : « Si j'ai cru que l'or étoit ma force, » ajoutez, « que j'en sois puni. » Livre des Proverbes, chap. XI : « Celui qui se fie en ses richesses, tombera. » Ecclesiastique, ch. XXXI : « Bienheureux le riche qui n'a pas mis sa confiance en ses trésors. » Ire Epître à Thimothée, chap. VI : « Recommandez aux riches de ce monde de ne point mettre leur espérance dans les richesses péris-

---

dicitur *Prov.*, XXVIII : « Qui confidit in corde suo, stultus est ; » vere stultus est de se præsumens, cum homo valde sit insufficiens, ut prius ostensum est. Confidentes de se maledicti sunt. *Isai.*, V : « Væ qui sapientes estis in oculis vestris. » Confidentia vero in homine fallax est hominem confundens. *Isai.*, XX : « Confundentur ab Æthiopia spe sua, » et ibidem XXXVI : « Ecce confidit super baculum arundineum confractum istum super Ægyptum, cui si innixus fuerit homo, intrabit in manum ejus et perforabit eam ; sic Pharao rex Ægypti omnibus qui confidunt in eo. » Confidentes in homine maledicti sunt. *Jerem.*, XXVII : « Maledictus qui confidit in homine, » et *Isai.*, XXIX : « Væ qui descendunt in Ægyptum ad auxilium, etc. et non sunt confisi super Sanctum Israel, et Dominum non exquisierunt. » Confidentia in rebus inferioribus valde periculosa est. Gregorius super *Job* : « De creatore desperassem, si spem in creatura posuissem. » Item : « Quasi in aquis defluentibus fundamentum ponere, est in rebus labentibus spei fiduciam velle solidare. » *Sap.* V : « Spes impii quasi lanugo, quæ a vento tollitur, et tanquam spuma gracilis quæ a procella dispergitur. » *Job*, XXXI : « Si putavi aurum robur meum, » supple, « mihi male accidat. » *Prov.*, XI : « Qui confidit in divitiis suis, corruet. » *Eccli.*, XXXI : « Beatus dives qui non speravit in pecuniæ thesauris. » I. *Tim.*, VI : « Divitibus hujus sæculi præcipe, non sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo. » Cum

sables, mais dans le Dieu vivant. » Comme on peut à peine serrer soigneusement son or et son argent, même dans des coffres-forts, garnis de fer, c'est une folie que de vouloir s'appuyer sur elles. Car comment pourront-elles donner la sécurité, elles qui ne sont pas sûres? Un prince doit avoir un entier abandon à la providence, fondé sur ses bonnes œuvres; ne se laissant point abattre par l'adversité, mais au contraire montrant un grand courage. Dans le sens du premier membre de la phrase précédente, il est écrit dans Esther, chap. XIV : « Ecoutez la voix de ceux qui n'ont d'autre espérance qu'en vous ; » du second, saint Bernard dit dans son commentaire sur le Cantique des Cantiques : « Il est toute la consolation de l'Eglise, puisqu'elle sait, non-seulement le secours qui lui est réservé, mais encore d'où il lui doit venir. » Job, chap. XIII, dit dans le troisième sens : « Quand il me donneroit la mort, j'espérerois en lui. » David, Psaume XXVI : « J'espérerai en Dieu au milieu des dangers qui s'élèveront autour de moi. »

Un prince doit éviter une espérance maudite, qui est une offense à Dieu, parce qu'elle se confie en l'étendue de ses miséricordes. C'est de cette confiance que saint Bernard a écrit dans ses sermons : « C'est une espérance infidèle, qui n'est digne que d'un éternel anathème. » C'est-à-dire que quand nous péchons par présomption, nous péchons contre la bonté de Dieu. Saint Paul, Epître aux Romains, chap. II : « Est-ce que vous méprisez les richesses de sa bonté, de sa patience et de sa longanimité ? » Ainsi, faut-il éviter une confiance présomptueuse, qui nous fait espérer que nous aurons à nos ordres ce qui est au-dessus de nos forces, comme, par exemple, qu'on se convertira, après s'y être longtemps refusé. Ecclésiastique, chap. XXIX : « Une criminelle espérance a perdu une foule de personnes. » Il faut encore éviter une fausse confiance, qui fait espérer à un homme ce qui ne doit pas arriver, comme, par exemple, qu'il vivra longtemps, lors-

---

aurum et argentum vix possint haberi secure, etiam in arcis ferratis, fatuus est qui ex his securitatem vult sibi facere. Quomodo enim possunt securitatem dare quam non habent? Principem decet spes Deo totaliter innitens, meritum adjunctum habens, in tribulatione non deficiens, sed vires suas ostendens. De primo dicitur *Esther*, XIV : « Exaudi vocem illorum, qui nullam spem aliam habent nisi in te. » De secundo dicit Bernardus super *Cant.* : « Integra Ecclesiæ consolatio cum non solum quid sibi sit expectandum, sed unde sit præsumendum noverit. » De tertio habetur *Job*, XIII : « Etiam si occiderit me, in ipso sperabo. » In *Psal.* XXVI : « Si exurgat adversum me prælium, in hoc ego sperabo. »

Cavenda est principi spes maledicta, quæ Deum offendit, quia de magnitudine misericordiæ ejus confidit. De qua Bernardus in sermonibus : « Est infidelis fiducia, solius utique maledictionis capax. » Cum videlicet in spe peccamus, hic peccat in bonitatem Dei. *Rom.*, II : « An divitias bonitatis ejus, et sapientiæ et longanimitatis contemnis? » Item, cavenda est ei spes præsumptuosa, qua aliquis sperat se futurum, cum voluerit, quod vires ejus excedit, ut cum aliquis præsumit se a malis convertendum, cum noluerit; de quo *Eccles.*, XXIX : « Repromissio nequissima multos perdidit. » Item, cavenda est ei spes falsa, qua aliquis sperat quod futurum non est, ut cum quis promittit sibi longam vitam,

qu'il doit mourir bientôt, comme celui à qui il est dit dans saint Luc, chap. XII : « Insensé, cette nuit-là même on vous demandera votre ame. » Et le prophète Isaïe a dit, chap. XXVIII : « Nous avons mis notre espérance dans une chimère. »

CHAPITRE VIII.

La crainte de Dieu est nécessaire à tous les hommes.

Après avoir traité de la foi et de l'espérance d'un prince, nous avons à parler de la crainte de Dieu. Elle est nécessaire à tous les hommes, parce que le Saint-Esprit est le principe et la source de la sagesse. Proverbes, chap. II : « La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse. » Eccles. chap. Ier : « Craindre Dieu est la source de la sagesse. » Et il faut remarquer qu'avec la sagesse, il y a une science embaumée du parfum des vertus. La sagesse renferme la connoissance et l'affection. Quant à la connoissance, l'amour est le principe de la sagesse 1° Parce qu'elle purifie le cœur, selon ces paroles de l'Ecclésiastique, chap. Ier : « La crainte de Dieu chasse le péché. » Or, en purifiant le cœur, elle illumine d'une nouvelle clarté l'œil du cœur. Saint Bernard a dit : « La vérité se montre à un œil droit. » 2° Comme elle est la fuite du mal, elle évite l'erreur, ce malheur de la raison : celui qui a la crainte de Dieu ne croit pas facilement ce qui peut être raisonnable, mais seulement après un examen attentif. 3° Comme elle exclut toute négligence, d'après ce texte de l'Ecclésiastique, ch. VII : « Celui qui craint Dieu, ne néglige rien, » elle se garde bien de négliger l'étude, et en étudiant et en examinant elle avance en sagesse. 4° Parce qu'elle dissipe l'enflure de l'orgueil, qui est un obstacle à l'acquisition de la sagesse, et inspire l'humilité qui dispose à la sagesse. Saint Bernard a dit : « La vérité n'est point aperçue de l'œil su-

---

qui cito moriturus est, ut ille cui dictum est, *Luc.*, XII : « Stulte, hac nocte repetent animam tuam a te. » *Isai.*, XXVIII : « Posuimus mendacium spem nostram. »

CAPUT VIII.

Quod timor Dei necessarius sit omni homini.

Dicto de fide et spe principis, dicendum est de timore ipsius; timor Dei necessarius est omni homini, quoniam Spiritus sanctus principium et radix sapientiæ. *Proverb.*, II : « Timor Domini principium sapientiæ. » *Eccles.*, I : « Radix sapientiæ timere Deum. » Et notandum quod cum sapientia sit sapore virtutum condita scientia. Duo vero pertinent ad sapientiam, scilicet cognitio et affectio. Quantum ad cognitionem amor est principium sapientiæ. Primo, quia mundat cor, juxta illud *Eccles.*, I : « Timor Domini expellit peccatum. » Mundando vero cor facit oculum cordis videre clarius. Bernardus : « Sincero oculo veritas patet. » Secundo, quia cum sit fuga mali, fugit errorem et cavet, qui est malum rationi; homo timoratus non leviter credit quod a ratione accipitur, sed diligenter illud examinat. Tertio, quia cum repellit omnem negligentiam, secundum illud *Eccles.*, VII : « Qui timet Deum, nihil negligit, » cavet negligentiam in studio, et perdiligens studium in sapientia proficit. Quarto, quia tumorem superbiæ expellit, quæ susceptionem sapientiæ impedit et humilitatem introducit, quæ ad sapientiam disponit. Bernardus : « Superbo oculo veritas non videtur. » *Proverb.*, XI : « Ubi humilitas,

perbe. » Proverbes, chap. XI : « Là où est l'humilité, là est la sagesse. » Comme attrait, la crainte est le commencement de la sagesse, parce qu'elle est la première affection. Car il faut premièrement que l'ame se dégoûte du mal pour que le bien lui plaise. Saint Bernard a dit : « C'est à juste titre qu'il est écrit que la crainte est le commencement de la sagesse, car Dieu commence à plaire à une ame quand il la porte à la crainte, mais non parce qu'il la forme à la science. » La crainte perfectionne les autres vertus, elle examine ce qu'il y a de défectueux en elles, elle conduit à le faire corriger et craint encore quand tout est bien. Job, chap. IX : « Je craignois toutes mes actions. » Elle leur fait accomplir une foule de bonnes œuvres. Ecclés. chap. XV : « Celui qui craint Dieu fait le bien. » Et encore : « La crainte de Dieu est un paradis de bénédiction. » Celui qui a la crainte de Dieu, a toujours peur de n'en pas faire assez ; il aime mieux faire plus que moins qu'il ne doit. Aussi ces paroles du quarantième chap. de l'Ecclés. : « La crainte de Dieu ne fait jamais relâche, » sont elles pleines de vérité. Et encore, chap. XIX : « La crainte de Dieu sera dans l'abondance. » Elle conserve aussi les autres vertus. Saint Jérome a dit dans ses Epîtres : « La crainte de Dieu est la gardienne des vertus et offre un recours facile dans les chutes. » La crainte retient la vertu et empêche sa ruine. Ecclésiastique, chap. VIII : « Si vous n'êtes toujours profondément pénétré de la crainte de Dieu, votre maison sera bientôt détruite. » La crainte évite les dangers, sage précaution infiniment utile à la conservation de la vertu. Proverbes, chap. XVI : « Quand on a la crainte de Dieu, on évite le mal. » L'Ecriture sainte proclame bienheureux ceux qui craignent le Seigneur. Psaume CXI : « Bienheureux l'homme qui craint le Seigneur. » Ecclés., chap. XXV : « Heureux celui à qui il a été donné d'avoir la crainte du Seigneur. » Celui qui craint Dieu, obtient de lui tout ce qu'il veut. On lit au Psaume

---

ibi sapientia. » Quantum ad saporem, timor est principium sapientiæ, quia est prima affectio. Primo enim oportet animæ desipere mala, ut post ei sapiant bona. Bernardus : « Bene initium sapientiæ timor Domini, quia tunc Deus primo animæ sapit cum eam afficit ad timendum, non cum instruit ad sciendum. » Timor cæteras virtutes purificat, opera eorum scrutatur, si quid mali in eis invenitur, facit illud corrigi, etiam tuta pertimescit. *Job*, IX : « Verebar omnia opera mea. » Abundantiam bonorum operum illis procurat. *Eccles.*, XV : « Qui timet Deum, faciet bona. » Ibidem, XL : « Timor Domini sicut paradisus benedictionis. » Qui habet timorem Domini, semper timet ne faciat parum, plus eligit abundare quam deficere : unde verum est illud *Eccles.*, XL : « In timore Domini non est immoratio. » Ibidem, XIX : « Timor Domini in plenitudine commorabitur. » Timor etiam cæteras virtutes conservat. Hieronymus, in Epistolis : « Timor Domini virtutum custos est, securitas ad lapsum facilis. » Timor virtutes comprimit, ne evanescant. *Eccles.*, VIII : « Nisi te instanter tenueris in timore Domini, cito subvertetur domus tua. » Timor declinat pericula, quod multum valet ad conservationem. *Prov.*, XVI : « In timore Domini declinatur a malo. » Timentes Deum sacra Scriptura multum beatificat. In *Psalm.* CXI : « Beatus vir qui timet Dominum. » *Eccles.*, XXV : « Beatus cui donatum est habere timorem Domini. » Timens Deum, quod vult a Deo impetrat.

XXXII : « Les yeux du Seigneur sont ouverts sur ceux qui le craignent. » Je veux dire, les yeux de la miséricorde. Et encore : « De même qu'un père a pitié de ses enfants, de même le Seigneur a pitié de ceux qui le craignent; » et puis : « Dieu fait la volonté de ceux qui le craignent. » L'auteur de l'Ecclésiastique dit : « Rien ne vaut plus que la crainte du Seigneur. » Saint Bernard dans son commentaire du Cantique des Cantiques : « J'ai appris avec la plus parfaite exactitude que rien n'étoit plus puissant pour mériter, conserver et recouvrer la grâce, que de se tenir en tout temps en présence de Dieu, non pas occupé de hautes pensées, mais pénétré de sa crainte. » Selon cette pensée : la crainte de Dieu rend l'homme fort; la crainte donne de la force dans les voies de Dieu, et de la foiblesse pour les voies du siècle : elle rend l'homme bien plus puissant, puisqu'elle le rend plus fort que mille autres, selon ces paroles de l'Eccles., ch. XVI : « Un seul enfant qui craint Dieu vaut plus que mille qui sont méchants. » Elle semble rendre encore meilleurs, même les biens temporels, d'après ce passage du livre des Proverbes, chap. XV : « Peu avec la crainte de Dieu vaut mieux que de grands trésors qui ne rassasient point. » Et pour tout dire en un mot, la fin de toute bonne doctrine me semble devoir être la crainte de Dieu, d'après ces mots du dernier chapitre de l'Ecclésiaste : « Entendons tous la fin de ce que j'ai à vous dire, craignez Dieu et observez ses commandements, c'est là tout l'homme. » Isaïe dit que Dieu a rempli son Christ de crainte, tandis qu'il dit seulement des autres dons, qu'ils se sont arrêtés sur lui. La crainte de Dieu doit remplir les ames saintes. Saint Bernard parlant de l'Esprit de crainte, « c'est lui, dit-il, ô homme, qui doit te posséder tout entier. » Et encore : « Il est impossible d'avoir de l'orgueil, si vous êtes rempli de la crainte du Seigneur. » Les ames pures sont toujours et partout dans un saint tremblement, Ecclés., chap.

In *Psalm.* XXXII : « Oculi Dei super metuentes eum. » Oculi, inquam, quantum ad respectum misericordiæ. Item : « Quomodo miseretur pater filiorum, misertus estDominus timentium se. » Item : « Voluntatem timentium se facit. » De timore Domini dicitur *Eccles.* : « Nihil melius quam timor Domini. » Bernardus, super *Cantic.* : « In veritate didici, nihil æque esse efficax, ad gratiam promerendam, retinendam et recuperandam, si omni tempore coram Deo inveniaris, non altum sapere, sed timere. » Timor Dei hominem fortem facit, et juxta illud, in via Domini timor operatur fortitudinem, in via sæculi debilitatem; timor Dei multum meliorat hominem, facit enim unum prævalere mille, juxta illud *Eccles.*, XV : « Melior est unus timens Deum, quam mille filii impii. » Bona etiam temporalia meliorare videtur, juxta illud *Proverb.*, XV : « Melius est parum cum timore Domini, quam thesauri magni insatiabiles. » Et ut breviter dicamus, finis salubris doctrinæ videtur esse timor Domini, juxta illud *Eccles.*, ult. : « Finem loquendi omnes pariter audiamus, time Deum et mandata ejus observa, hoc est omnis homo. » De timore Dei dicitur *Isai.*, XI, quod Christum repleverit, cum de aliis donis tantummodo dicatur, quod in Christo requieverunt. Timor Dei replere debet viros sanctos. Bernardus loquens de spiritu timoris : « Iste est nimirum, qui te eum hominem sibi debeat vendicare. » Idem : « Non est quo admittas superbiam, repletus timore

XVIII : « Heureux celui qui est toujours dans la crainte. » Saint Bernard prouve dans son commentaire du Cantique des Cantiques, en ces termes, combien on doit toujours être saisi de crainte : « Quand vous avez la grace, craignez, de peur que vous n'en abusiez, craignez encore plus, quand vous l'avez perdue, parce qu'elle vous abandonne à vos propres forces; craignez encore bien davantage, quand vous l'aurez recouvrée, de peur que vous ne retombiez, car les rechutes sont bien plus funestes que les chutes. »

On peut assigner trois autres causes de crainte, dont la première est insinuée dans le Psaume XVIIIe, par ces paroles : « Qui connoît ses fautes? » Il y en a beaucoup qui, bien qu'ils ne commettent point de péché d'action, ignorent s'ils ne font pas de péché mortel d'omission. On peut donner une autre raison de craindre, parce que beaucoup de choses paroissent bonnes au jugement des hommes, qui sont mauvaises au jugement de Dieu. Saint Grégoire dit : « Bien souvent ce qui paroît une œuvre excellente dans l'intention de celui qui le fait, est réprouvé par le juge suprême. » Saint Paul, Ire Epître aux Corinthiens, chap. IV : « Je ne me sens coupable d'aucune faute, mais je ne suis pas justifié pour cela. » Dieu est plus clairvoyant que l'homme. La troisième raison, c'est que l'on ne sait pas ce que l'on sera plus tard, quoique l'on soit juste pour le moment. Ecclés. chap. IX : « Il y a des justes et des sages, et leurs œuvres sont entre les mains de Dieu; et cependant l'homme ne sait s'il est digne d'amour ou de haine, » c'est-à-dire, à la fin de sa vie. Car on peut faire une chute en un instant, et ne s'en relever jamais : on doit être continuellement dans la crainte, parce qu'il y a des réprouvés dans toutes les conditions. Osée, chap. XIIIe : « Mes yeux ne voient rien qui console ma douleur, parce qu'il séparera (il veut dire l'enfer), les frères les uns d'avec les autres. » St. Matth., chap. XXIV : « De deux personnes qui

---

Domini. » Viri sancti timent semper et ubique. *Eccles.*, XVIII : « Beatus homo qui semper est pavidus. » Quod semper sit timendum, ostendit Bernardus super *Cant.*, dicens : « Cum adest gratia, time ne indigne opereris ex ea; amplius time, subtracta gratia, quia reliquit te in custodia tua; si redierit gratia, multo amplius nunc timendum, ne forte contingat pati recidivum, recidere enim quam incidere deterius est. »

Aliæ tres causæ timoris assignari possunt, quarum prima tangitur in *Ps.* XVIII : « Delicta quis intelligit. » Multi sunt, qui licet non committant peccatum mortale, nesciunt tamen utrum omittendo mortaliter peccent. Alia causa timoris potest assignari esse, quia multa videntur homini bona, quæ Deus intelligit esse mala. Gregorius : « Plerumque in conspectu sordet interni judicis, quod intentione fulget operantis. » I. *Cor.*, IV : « Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum. » Clarius videt Deus quam homo. Tertia causa est, quia nescit homo qualis futurus sit finaliter, licet in præsenti sit bonus. *Eccles.*, IX : « Sunt justi atque sapientes, et opera eorum in manu Dei, et tamen nescit homo utrum amore an odio dignus sit, » intellige finaliter. Potest enim homo in momento cadere, ita ut non adjiciat, ut resurgat. Ubique timendum est, quia de quolibet statu aliqui damnantur. *Oseæ*, XIII : « Consolatio abscondita est ab oculis nostris, quia ipse inter fratres dividet; » loquitur de inferno. *Matth.*, XXIV : « Duo

seront dans le même lit, on prendra l'une et on laissera l'autre. » Par le lit, il faut entendre le repos de la contemplation. L'homme doit craindre de tous côtés, car il est comme un camp qui a des portes de toutes parts, qui ouvrent passage à l'ennemi; et ces portes sont les sens. L'homme est encore un camp environné d'ennemis. « Les créatures de Dieu son devenues un objet d'abomination, un sujet de tentation aux hommes, et un filet où les pieds des insensés ont été pris. » Sagesse, chap. XIV.

Les saints craignent, non-seulement le mal, mais même le bien. Job disoit : « Je redoutois toutes mes actions. » Saint Grégoire, dans la IIe partie de sa Morale : « Les justes sont en crainte sur tout ce qu'ils font, lorsqu'ils songent au juge redoutable devant lequel ils doivent comparoître un jour. »

CHAPITRE IX.

Un prince doit craindre beaucoup.

Bien que tous les hommes doivent avoir une grande crainte de Dieu, un prince doit en avoir bien davantage. Sagesse, ch. VI : « Il se fera voir d'une manière effroyable et dans peu de temps, parce que ceux qui commandent les autres seront jugés avec une extrême rigueur. » Le jugement sera sévère et pour ceux qui commandent et pour ceux qui obéissent, à cause de l'inflexibilité du juge, de l'irrévocabilité de la sentence et de la gravité de la peine qui sera infligée. On lit au livre des Proverbes, ch. VI, pour le premier motif de la sévérité du jugement : « La jalousie et la fureur de l'homme ne pardonnera point au jour de la vengeance; il ne se rendra aux prières de personne, et il ne recevra point pour sa satisfaction tous les présents qu'on pourra lui faire. » Cette sentence sera sans appel; le châtiment sera grave

---

in lecto, unus assumetur, et unus relinquetur. » Lectum intelligas quietem contemplationis : timendum est homini ex omni parte, homo enim est sicut castrum undique portas habens, per quas capi potest; portæ istæ sensus sunt. Est etiam homo sicut castrum obsessum ab hostibus undique. *Sap.*, XIV : « Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animæ hominum, et in muscipulam pedibus insipientium. »

Viri sancti non solum timent in malis, sed in bonis. *Job* : « Verebar omnia opera mea. » Gregorius, in II. part. *Moral.* : « Justi omne quod agunt, metuunt, dum caute considerant, ante quantum judicem stabunt. »

CAPUT IX.

Quod maxime timendum sit principi.

Et licet timendum sit omni homini, tamen timendum est maxime principi. *Sap.*, VI : « Horrendum et cito apparebit nobis judicium durissimum in his qui præsunt, fiet. » Durum erit judicium et his qui præsunt et his qui subditi sunt, propter judicis inflexibilitatem, sententiæ irrevocabilitatem, pœnæ quæ infertur gravitatem. De primo habetur *Proverb.*, V : « Zelus et furor viri non parcet, in die vindictæ, nec acquiescet cujusquam precibus, nec suscipiet pro redemptione dona plurima. » Non erit locus appellationi post illam sententiam; gravitas pœnæ erit et quantum ad acerbitatem et quantum ad durationem,

quant à la sévérité et à la durée de la peine; mais ceux qui commandent subiront un jugement très-dur, pour cinq raisons. La première, parce qu'ils ont péché dans l'exercice de la justice et que «l'on est puni par où l'on a péché, » livre de la Sagesse. La seconde, à cause de l'orgueil, qui est le vice des magistrats. Psaume XXX : « Dieu punira sévèrement ceux qui se laissent aller à l'orgueil. » Dieu a une haine particulière pour ce vice, parce qu'il l'a déshonoré dès le commencement. La troisième, parce qu'il sera plus pénible d'être jugé, pour ceux qui avoient l'habitude de juger les autres, de même qu'il est plus fâcheux à celui qui a été riche de tomber dans la pauvreté. La quatrième, parce qu'ils seront jugés pour eux et pour les autres. Epître aux Hébreux, chap. XIV : « Obéissez à vos chefs et soyez-leur soumis, parce qu'ils veillent sur vous, comme devant rendre compte de vos ames. » La cinquième, parce que c'est à Dieu qu'il appartient de juger; aussi est-il très-irrité quand celui qui tient sa place et qui devoit agir comme Dieu, s'est conduit comme le démon. C'est pourquoi Josaphat dit au IIe livre des Paralipomènes, en s'adressant aux juges : « Faites attention à ce que vous faites, car vous ne faites point l'office de l'homme, mais de Dieu, et tout ce que vous aurez jugé retombera sur vous : que la crainte de Dieu soit avec vous et faites tout avec réflexion. Car il n'y a en Dieu ni iniquité, ni passion, ni acception de personnes. »

La condition de prince est très-périlleuse, et loin d'être désirable en soi, elle doit être redoutée, bien qu'on soit obligé quelquefois de la subir, par ordre de Dieu et à cause de l'utilité du peuple. Quant aux dangers qui environnent cette éminente dignité, voyez le premier livre de ce traité, chap. I : « Celui qui aspire à cet honneur et qui veut l'obtenir à tout prix, fait injure à Dieu, à qui il appartient de

---

sed illis qui præsunt, erit judicium valde durum, quinque de causis. Primo, quia judicando peccaverunt, et « per quæ peccat quis, per hæc et torquetur, » *Sap.*, XL. Secundo, propter annexam superbiam, quam solet habere potestas judiciaria. In *Psalm.* XXX : « Retribuet abundanter facientibus superbiam. » Superbia in principio inhonoravit Deum : ideo Deus speciale odium habet ad eam. Tertio, quia gravius erit illis judicari, qui judicare consueverunt, sicut gravius est pauperem esse illi qui fuit dives. Quarto, quia judicabuntur pro se et pro aliis. *Hebr.*, XIV : « Obedite præpositis vestris, et subjacete eis, ipsi enim pervigilant quasi rationem reddituri, pro animabus vestris. » Quinto, quia judicium Domini est ; ideo multum displicet ei, quando scilicet ille qui locum Dei tenet, et qui operari debuit ut Deus, operatur ut diabolus; unde ait Josaphat, II. *Paralip.*, XI, loquens judicibus : « Videte quid faciatis; non enim hominis exercetis judicium, sed Domini, et quodcumque judicaveritis, in vos redundabit ; sit timor Domini vobiscum, et cum diligentia cuncta facite. Non est enim apud Deum vestrum iniquitas, nec acceptio personarum, nec cupido. »

Status principis periculosus est valde, nec est res propter se appetenda, sed magis timenda, licet aliquando propter Dei ordinationem et populi utilitatem sit sustinenda. De periculo principis require supra, I. lib., cap. 1. Qui voluntarius est, ad statum illum et inordinate vult ascendere, injuriam facit Deo, ad quem pertinet ponere hominem loco sui. *Luc.*, VI : «Nolite

choisir celui qu'il veut mettre à sa place. Saint Luc, chap. VI : « Ne jugez pas et vous ne serez pas jugé. » Saint Augustin a dit dans son commentaire sur ces paroles de la Ire Epître à Timothée, chap. III : « Si quelqu'un desire l'épiscopat, etc. » « C'est une dignité éminente, sans laquelle le peuple ne peut être gouverné, et bien qu'on l'occupe et qu'on l'exerce comme on le doit, il n'est cependant pas convenable de l'ambitionner. » Celui qui cherche à obtenir la première autorité prouve qu'il est un buisson stérile. On lit au neuvième chapitre du livre des Juges : « Les arbres voulurent un jour s'élire un roi, et ils dirent à l'olivier : Soyez notre roi. L'olivier répondit : Puis-je abandonner mon suc et mon huile, dont les dieux et les hommes se servent, pour venir m'établir parmi les arbres? Les arbres dirent ensuite au figuier : Venez être notre roi. Le figuier leur répondit : Puis-je abandonner mon suc et la douceur de mes fruits, pour venir m'établir parmi le reste des arbres? Les arbres s'adressèrent encore à la vigne et ils lui dirent : Venez prendre le commandement sur nous. La vigne leur répondit : Puis-je abandonner mon vin, qui est la joie de Dieu et des hommes, pour venir m'établir parmi le reste des arbres? Enfin tous les arbres dirent au buisson : Venez être notre roi. Le buisson leur répondit : Si vous m'établissez véritablement pour votre roi, venez vous reposer sous mon ombre. » Les arbres oignent un roi, quand quelques-uns en choisissent un autre pour les gouverner. C'est avec raison qu'on dit qu'ils oignent un roi, car ils lui font comprendre, que dès lors qu'ils le choisissent pour être à leur tête, il doit être bon et doux à leur égard. C'est dans le fait une grande iniquité d'humilier ceux qui l'ont élevé à un tel degré d'honneur et d'employer pour les tyranniser le pouvoir qu'ils ont reçu des mains des autres. Cette perversité nous est figurée dans le vingt-septième chapitre de saint Matthieu, par les soldats du chef de la synagogue, qui prenant le roseau qu'ils

---

judicare, et non judicabimini. » Super illud I. *Timoth.*, III : « Si quis episcopatum desiderat, etc., » dicit Glossa Augustini : « Locus superior sine quo populus regi non potest, etsi ita teneatur atque administretur ut decet, tamen indecenter appetitur. » Qui ad principatum est voluntarius, ramnum se esse ostendit. Legitur *Judic.*, IX : « Quæsierunt ligna ut ungerent super se regem. Dixerunt olivæ : Impera nobis; quæ respondit : Numquid possum deserere pinguedinem meam, qua dii utuntur et homines, et venire ut inter ligna promovear? Dixeruntque ligna ad arborem ficum : Veni et super nos regnum accipe; quæ respondit : Numquid possum deserere dulcedinem meam fructusque suavissimos, ut inter cætera ligna promovear? Locutaque sunt ligna ad vitem : Veni et impera nobis; quæ respondit eis : Numquid possum deserere vinum meum, quod lætificat Deum et homines, ut inter cætera ligna promovear? Dixeruntque omnia ligna ad ramnum : Veni et impera super nos; qui respondit eis : Si vere me constituistis, venite et sub umbra mea requiescite. » Ligna super se regem ungunt, quando aliqui aliquem eligunt, ut eis dominetur. Notabiliter autem dicuntur ungere, occasionem enim ei dant, ut uncte et mansuete erga eos se debeat habere, in hoc quod sibi eum præficiunt; valde enim perversum est eos exhonorare qui eum in honore posuerunt, et potestate de manu aliquorum accepta uti in oppressionem eorumdem, quæ perversitas figurata est, *Matth.*, XXVII,

avoient mis dérisoirement entre les mains de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'en frappoient sur la tête.

Le roseau, qui est creux, représente le pouvoir de ce monde, qui n'a rien de stable. L'olivier est l'image de ceux qui s'appliquent aux œuvres de miséricorde; le figuier celle des contemplatifs, qui goûtent la douceur de Dieu; la vigne, à cause de la chaleur du vin qu'elle produit, représente l'homme d'une charité parfaite et fervente. Mais le nerprun qu'on appelle épine, armé de piquants très-aigus, comme elle, et qui selon Joseph s'embrase spontanément au souffle du vent, qui est tendre d'abord et qui durcit ensuite, est-il l'image du méchant ambitieux, tout hérissé des épines du vice. Celui qui dépouille ses sujets est semblable aux ronces qui arrachent la laine des brebis. Celui qui fait sortir de lui le feu d'un commerce corrupteur, qui enflamme lui et ses sujets du feu infernal, qui se montre doux et clément à leur égard, mais ensuite plein de dureté, en se laissant aller à la tyrannie, ne refuse jamais le souverain pouvoir.

CHAPITRE X.

Des qualités qui font qu'un prince est aimé de Dieu.

Ayant à parler de ce qui doit faire l'objet de l'affection d'un prince, nous dirons 1° l'amour qu'il doit avoir pour Dieu et ensuite celui qu'il doit donner au prochain. Quant à l'amour de Dieu, nous dirons 1° quelques-unes des conditions qui gagnent à un prince l'amour de Dieu; 2° nous examinerons en passant les signes qui font connoître qu'il aime Dieu véritablement; 3° nous traiterons des titres auxquels un prince est aimé de Dieu.

La première condition, à laquelle est attaché l'amour de Dieu, dans

---

in hoc quod milites præsidis, accipientes arundinem de manu Christi, percutiebant inde caput ejus.

In arundine enim quæ vacua est, potestas terrena intelligitur, quæ nihil est soliditatis. In oliva designantur qui operibus misericordiæ insistunt; in ficu vero contemplativi, Dei dulcedinem sentientes. Per vitem propter fervorem vini intelligitur homo perfectæ charitatis et ferventis. Ramnus vero genus rubi est, quod vulgo senticem appellant asperum nimis et aculeatum, sicut sentes, et secundum Josephum ad impetum venti ignem naturaliter producit, et est in principio mollis, sed postea indurescit : unde signat aliquem malum ambitiosum, qui spinis vitiorum spinosus est. Qui spoliat subditos suos, sicut spinæ spoliant lana oves contingentes eas. Qui ex se emittit ignem perversæ conversationis, quo se et subditos suos comburit incendio infernali, qui se subditis suis mollem in principio exhibet, et mansuetum, deinde vero durum, quia tyrannidem exerceat, talis principatum non recusat.

CAPUT X.

De his quæ valent ad hoc quod princeps ametur a Deo.

Dicturi de amore principis, primo dicemus de amore Dei, secundo de amore proximi. Circa Dei amorem ostendentur aliqua quæ valent ad hoc quod princeps ametur a Deo; secundo tangetur de signis quibus perpenditur, quod Deus ametur ab ipso. Tertio vero sunt quæ ad hoc valere possunt, quod princeps a Deo ametur.

Primum est sapientia. *Sap.*, VII : « Sa-

un prince, est la sagesse. Livre de la Sagesse, ch. VII : « La sagesse est un trésor pour les hommes, et ceux qui en usent sont devenus les amis de Dieu. » Et dans le même chapitre : « Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse. » Les insensés ne peuvent pas habiter avec la sagesse, car la folie qui est l'antipode de la sagesse ne peut pas plus s'accorder avec elle que l'eau avec le feu. Le Seigneur sait que l'amitié des insensés conduit à la ruine et à la honte, aussi ne veut-il pas avoir de rapports avec eux. Proverbes, ch. XIV : « Un ministre intelligent est agréable au roi, » c'est-à-dire au roi de gloire. »

La seconde est la pureté, qui est le fruit de la sagesse. Epître de saint Jacques, chap. III : « La sagesse, qui est donnée d'en haut, est chasteté ; » c'est-à-dire, quelle rend chaste. C'est à cause de sa chasteté que saint Jean a été appelé, « le disciple que Jésus aimoit, » Evangile de saint Jean, dernier chapitre. Cantique des Cantiques, ch. II : « Mon bien-aimé est à moi et moi à lui, il se nourrit parmi les lis. » Car il aime la pureté et est aimé de ceux qui sont purs. Sagesse ch. VI : « La pureté rapproche de Dieu. »

La troisième est la douceur, qui assimile beaucoup à Dieu, dont la bonté ne peut être altérée par la malice de personne, et qui fait qu'un prince est chéri de Dieu. Moïse, qui étoit « le plus doux des hommes, » livre des Nombres, chap. XII, fut particulièrement aimé de Dieu. Ecclésiaste, ch. XLV : « Moïse aimé de Dieu et des hommes. »

La quatrième est la libéralité, qui nous fait semblable à Dieu, qui a tout fait par générosité, qui a créé les créatures raisonnables pour leur donner, et les créatures privées de raison, pour être données aux autres. Le Philosophe Sénèque a dit : « Celui qui accorde des bienfaits est l'imitateur des Dieu ; il l'imite surtout quand il donne aux pauvres. » Le prophète Balaam, qui ne voyoit rien de plus précieux que la com-

---

pientia infinitus est thesaurus hominibus, quo qui sunt participes effecti sunt amicitiæ Dei. » In eodem : « Neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat. » Stulti in sapientia habitare nequeunt ; stultitia enim quæ sapientiæ est contraria, hoc non patitur, sicut aqua ignem non sustinet. Novit Dominus quod de amicitia stultorum provenit ad damnum et dedecus. Ideo non vult habere amicitiam cum stultis. *Proverb.*, XIV : « Acceptus est regi minister intelligens, » regi inquam gloriæ.

Secundum est munditia, quæ est effectus sapientiæ. *Jac.*, III : « Quæ desursum est, sapientia primum quidem pudica est, » id est, pudicum faciens : propter munditiam vocatus est Joannes « discipulus quem diligebat, » *Joan.*, ult. *Cant.*, II : « Dilectus meus mihi, et ego illi qui pascitur inter lilia ; » puritate enim delectatur, et mundis familiaris est. *Sap.*, VI : « Incorruptio facit proximum esse Deo. »

Tertium est mansuetudo, quæ multum assimilat Deo, cujus bonitatem alicujus malitia non perturbat, et ideo Deo amabilem facit. Propter mansuetudinem, Moyses qui erat « mansuetissimus super omnes homines » qui morabantur super terram, *Numer.*, XII, specialiter amicus Dei fuit. *Eccles.*, XLV : « Dilectus Deo et hominibus Moyses. »

Quartum liberalitas, quæ multum assimilat Deo, qui liberalitate fecit quicquid fecit : creaturas rationales, ut eis daret, alias creaturas, ut eas daret. Seneca : « Qui dat beneficia Deum imitatur, maxime imitatur eum qui dat pauperibus. » Balaam Deum maxime imitatur, qui nihil judica-

passion pour ses frères, fut un parfait imitateur de Dieu. La libéralité rend donc l'homme aimable aux yeux de Dieu, à cause de sa ressemblance avec lui, par cette vertu. IIe Epître aux Corinthiens, ch. IX : « Dieu aime celui qui donne de bon cœur. »

La cinquième est l'humilité, qui fit de David un homme selon le cœur de Dieu. Premier livre des Rois, chap. XV; saint Matthieu, chap. IX. Pour preuve de l'amour de Dieu pour les humbles, Notre-Seigneur Jésus-Christ embrassa un petit enfant. Benjamin, le plus jeune des enfants de Jacob, est appelé un enfant chéri de Dieu. Deutéronome, ch. XXXIII.

La sixième est l'amour, car Dieu aime ceux qui l'aiment, car autrement il seroit perfide. Saint Bernard dit dans ses lettres : « On se croit facilement aimé, quand soi-même on aime les autres. L'amour de Dieu prévient et accompagne le nôtre. » Car comment pourroit-il ne pas aimer ceux qui l'aiment, lui qui veut bien aimer ceux qui ne l'aiment pas encore.

La septième est le mépris des biens de ce monde. Saint Matthieu écrit au dix-neuvième chapitre de son Evangile : « Si vous voulez être parfait, etc., » c'est-à-dire parfait dans l'amour de Dieu. Sénèque a dit : « On n'est point digne de Dieu, si on ne méprise pas les richesses. » L'amour des biens de la terre souille l'ame, selon cette parole de saint Bernard : « Aussi, une ame attachée aux biens passagers de ce monde est indigne de l'amour de Dieu. »

CHAPITRE XI.

Des marques qui font connoître qu'un prince aime Dieu.

Nous donnerons neuf signes, comme preuves de l'amour qu'on a pour Dieu. Premièrement, si l'on pense souvent à lui. Car là où est le cœur, l'œil y est toujours. On doit raisonner ainsi sur ce texte de saint

---

verit quam misereri pretiosius. Liberalitas ergo ratione similitudinis hominem Deo reddit amabilem. II. *Cor.*, IX : « Hilarem datorem diligit Deus. »

Quintum est humilitas, propter quam David fuit vir secundum cor Dei. I. *Reg.*, XV; *Matth.*, IX. In signum amoris quem habet Deus ad humiles Dominus amplexatus est parvulum. Et Benjamin frater minimus vocatur amantissimus Domini, *Deut.*, XXXIII.

Sextum est dilectio ; diligit enim Dominus eos qui se diligunt, alioquin esset infidelis. Bernardus in Epistolis : « Nemo se amari diffidat, qui eum amat libenter, Dei amor nostrum prævenit subsequitur. » Nam quomodo reamare pigebit quos amavit necdum amantes.

Septimum est temporalium contemptus. *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse, » etc. Perfectus inquam in dilectione Dei. Seneca : « Nemo dignus Deo qui opes non contempserit, » temporalia amata inquinant, juxta verbum Bernardi : « Ideo anima temporalia amans indigna est Dei amore. »

CAPUT XI.

De signis quibus perpenditur quod Deus ametur a principe.

Novem sunt signa quibus perpenditur quod Deus ab aliquo ametur. Primum est si de eo libenter cogitat. Ubi enim amor

Jean, chap. XX : « Si c'est vous qui l'avez enlevé, dites-moi où vous l'avez mis, » « Madeleine ne dit pas qui, parce que telle est la puissance de l'amour sur la pensée, qu'elle se persuade que tout le monde connoît la personne dont l'idée lui est toujours présente. » Sagesse, chapitre VI : « Occuper sa pensée d'elle est la parfaite prudence. » Salomon entend ici la sagesse incréée.

Le second est d'aimer les personnes que l'on croit aimées de Dieu, et de haïr celles que l'on croit être haïes de Dieu. Le Sage dit : « Partager les haines et les amours de quelqu'un, telle est la véritable amitié. » Dieu hait souverainement le péché, car il ne déteste rien que le péché ou à cause du péché ; mais il chérit la vertu. Un prince doit donc aimer la vertu, détester et punir le péché. C'est pourquoi Valère-Maxime écrit à un prince : « Votre bénigne influence fait aimer la vertu et réprimer vigoureusement le vice. » David dit : « J'ai haï les pécheurs. » Et puis : « Est-ce que je n'avois pas en horreur ceux qui vous haïssent, Seigneur? » Et encore : « Je me suis senti défaillir, à cause des pécheurs. » Et ensuite : « J'ai vu les pécheurs, et j'ai séché de douleur. » Saint Ambroise, sur ces paroles du Psaume : « Heureux ceux qui sont sans reproche, » dit : « Si celui qui n'abandonne pas ses parents pour la gloire du nom de Dieu n'est pas digne de lui, à combien plus forte raison ne sera-t-il pas repoussé de lui, s'il aime ses ennemis. » Saint Jérôme dit dans ses Lettres : « Nous haïssons d'une haine mortelle les nations ennemies de Dieu. Donnerons-nous la main aux blasphémateurs d'un Dieu plein de clémence. » Saint Ambroise, dans son Examéron, dit : « Comment donc glorifierons-nous notre Créateur, qui nous nourrit tous les jours, si nous ne sentons pas les outrages qu'on lui fait? »

Le troisième est de souffrir volontairement pour Dieu. Ecclésiaste, chap. II : « Le feu éprouve l'or et l'argent, et les hommes justes le

---

ibi oculus. Super illud *Joann.*, XX : « Domine, si tu sustulisti eum, dicito mihi, ubi posuisti eum, » sic habetur : « Non dicit qua, quia in animo agere solet vis amoris, ut quem semper cogitat nullum alium ignorare credat. » *Sap.*, VI : « Cogitare de illa sensus est consummatus. » Loquitur de sapientia increata.

Secundum est cum aliquis amat quem credit a Deo amari, et odit quem credit a Deo odiri. Sapiens : « Idem velle, idem nolle, ea demum vera est amicitia. » Deus peccata summe odit, nihil enim odit nisi peccatum, vel propter peccatum ; virtutes vero amat. Virtutes princeps debet amare, peccata odire et persequi. Unde dixit Valerius Maximus in libro cuidam principi : « Tua providentia virtutes benignissimi foventur ; » vitia sævissime vindicantur. David, « iniquos odio habui. » Item, « Nonne qui oderunt te, Domine, oderam ? » Item, « defectio tenuit me pro peccatoribus. » Et item : « Vidi prævaricantes et tabescebam. » Ambrosius super « Beati immaculati » : « Si is qui non relinquit parentes suos propter nomen Dei non est Deo dignus, tanto magis, quia diligit ejus inimicos, acceptus Deo esse non poterit. » Hier. in Epist. : « Nationes adversariorum in mortali odio persequimur blasphemantibus Deum, clementem porrigamus manum. » Ambrosius in *Examer.* : « Quid nos dignum nostro referimus creatori, cujus cibo vescimur, et dissimulamus injurias. »

Tertium est, cum aliquis pro Deo li

creuset de l'humiliation. » Saint Jean, ch. XVIIIe de son Evangile, dit : « Vous ne voulez pas que je boive le calice que mon Père m'a donné ? » Saint Grégoire, dans la première partie de sa Morale, dit : « Car la douleur est une épreuve qui prouve la solidité et la sincérité de l'attachement. »

La quatrième est l'amour des lieux saints, c'est-à-dire quand on se plaît dans la maison de Dieu, qu'on respecte les droits de l'Eglise et qu'on les fait respecter. Il est dit d'Anne, au deuxième chapitre de l'Evangile de saint Luc, qu'elle ne sortoit pas du temple, et qu'elle mérita d'assister à la divine présentation de Jésus-Christ au temple, et que le Sauveur, à l'âge de douze ans, fut trouvé dans le temple, S. Luc, chapitre II, lorsqu'il répondit à sa mère et à saint Joseph : « Est-ce que vous ne saviez pas qu'il falloit que je m'occupasse des choses de mon Père ? » On lit dans un commentaire, sur ce passage du vingtième chapitre de saint Matthieu : « Jésus entra dans le temple ; étant allé à Jérusalem, il entra d'abord dans le temple ; » nous enseignant par cet exemple de piété que, partout où nous allons, nous devons d'abord aller visiter la maison de la prière, s'il y en a une. Saint Chrysostôme disoit qu'il étoit d'un bon fils, à son arrivée, d'aller visiter la maison de son père. Or donc, nous faisant les imitateurs de Jésus-Christ, lorsque nous allons dans quelque ville, avant toute autre chose entrons à l'église.

Le cinquième est l'amour des ministres de Dieu. De même que « celui qui les méprise méprise Dieu, » S. Matthieu, chap. X, « celui qui les honore honore Dieu. » Ecclésiastique, chap. VII : « Aimez de toutes vos forces celui qui vous a créé, et n'abandonnez pas ses ministres. Adorez Dieu de tout votre esprit, et honorez les prêtres. »

Le sixième est quand on aime à s'entretenir de Dieu. Nous en avons

---

benter patitur. *Eccli.*, II : « In igne probatur aurum et argentum ; homines autem receptibiles in camino humiliationis. » *Joann.*, XVIII : « Calicem quam dedit mihi Pater meus non vis, ut bibam illum ? » Gregorius in I. part. *Moral.* : « Pœna quippe interrogat si quietus quis veraciter amat. »

Quartum est amor sacrorum locorum, cum scilicet libenter est in domo Dei, et immunitates loci sacri servat et facit servari. *Luc.*, II, dicitur de Anna quod non discedebat de templo, quæ meruit interesse præsentationi divinæ in templo, et Christus cum esset duodecim annorum, inventus est in templo, *Luc.*, II, cum matri suæ et Joseph ait : « Nesciebatis quia in his quæ Patris mei sunt oportet me esse ? » et super illud *Matth.*, XX : « Intravit Jesus in templum, » sic habetur : « Ingressus urbem primo templum adiit, » dans formam religionis, ut quocumque ibimus, primum domum orationis, si ibi est, adeamus. Chrysostomus proprium erat, ut veniens primo ad domum, boni filii curreret patris, tu autem imitator Christi factus cum aliquam ingressus fueris civitatem, primo ante omnem actum ad Ecclesiam curras.

Quintum est amor ministrorum Dei, « sicut qui eos spernit, Deum spernit, » *Matth.*, X, « sic qui eos honorat, Deum honorat. » *Eccli.*, VII : « In omni virtute tua dilige eum qui te fecit et ministros ejus ne derelinquas. Honora Deum ex tota anima tua, et honorifica sacerdotes. »

Sextum est cum libenter de Deo libenter loquitur. De hoc habemus exemplum in

un exemple dans la personne de Madeleine, qui aima tant Jésus-Christ. Nous avons une preuve dans saint Jean, chapitre XI, que ces paroles, que nous lisons dans l'Evangile, furent dites de Dieu ou adressées à Dieu : « Seigneur, si vous aviez été ici, mon frère ne seroit pas mort. » Nous en avons encore trois autres dans l'avant-dernier chapitre de saint Jean : « Ils ont enlevé mon Seigneur, et je ne sais pas où ils l'ont mis. » Et un peu plus bas : « Seigneur, si c'est vous qui l'avez pris, dites-le moi et j'irai le chercher. »

Le septième est que, lorsqu'on entend la parole de Dieu, on la garde fidèlement dans sa mémoire. S. Luc, chap. II : « Marie gardoit toutes ces paroles et les repassoit dans son cœur. » Idem, chap. X : « Marie, assise aux pieds du Seigneur, écoutoit ce qu'il disoit. » S. Jean, ch. XIII : « Celui qui connoît mes commandements et qui les garde, celui-là m'aime. »

Le huitième est lorsqu'on donne volontiers pour l'amour de Dieu, dernier chapitre du Cantique des Cantiques : « Quand un homme auroit donné tout ce qu'il a pour l'amour de Dieu, il le mépriseroit comme s'il n'avoit rien donné. » Il est dit de Madeleine, au septième chapitre de saint Luc, à cause de ses belles actions dont nous avons parlé : « Beaucoup de péchés lui sont pardonnés, parce qu'elle a beaucoup aimé. » Et dans saint Jean, chap. III : « Celui qui possède les richesses de ce monde, qui voit son frère dans le besoin et qui endurcit son cœur, a-t-il la charité de Dieu en lui?

Le neuvième est la fidélité aux commandements du Seigneur. S. Jean, chap. V : « Tel est l'amour de Dieu, de se conduire selon sa volonté. » Et de même saint Jean, chapitre II : « C'est l'amour de Dieu de marcher selon ses commandements. » S. Jean, chap. XIV : « Celui qui aime ma parole l'observera. » Mais la plus grande preuve

---

Magdalena quæ Christum dilexit multum, cujus verba quæ habentur in Evangelio, vel de Deo vel cum Deo fuerunt. Unum habes, *Joann.*, II : « Domine, inquit, si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus. » Alia tria habes. *Joann.*, penult. : « Tulerunt, inquit, Dominum meum, et nescio ubi posuerunt eum. » Et paulo post : « Domine, si tu sustulisti eum, dicito mihi, et ego eum tollam. »

Septimum est cum aliquis libenter Deum audit a Deo memoriter retinent. *Luc.*, II : « Maria conservabat omnia verba hæc, conferens in corde suo. » Ejusdem X : « Maria sedens secus pedes Domini audiebat verba illius. » *Joann.*, XIII : « Qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me. »

Octavum est cum aliquis dat libenter pro Deo, *Cant.* ult. : « Si dederit homo omnem substantiam pro dilectione Dei, quasi nihil despiciet eam, » et *Luc.*, VII, dicitur de Magdalena, propter beneficia ejus enumerata : « Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum, » et *Joann.*, III : « Qui habuerit substantiam hujus mundi et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo? »

Nonum est, cum mandatis Dei aliquis obedit, I. *Joann.*, V : « Hæc est charitas Dei, ut mandata ejus custodiam, » et item, *Joann.*, II : « Hæc est charitas Dei, ut secundum mandata ejus ambuletis. » *Joann.*, XIV : « Si quis diligit me sermonem meum servabit. » Specialiter signum divini amoris est, si quis servat illud mandatum,

de l'amour de Dieu est l'observation de ce commandement que le Sauveur appelle particulièrement le sien. S. Jean, chap. XV : « C'est là mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres. » Ire Epître de saint Jean, chap. IV : « Nous avons reçu ce précepte du Seigneur, que celui qui aime Dieu doit aimer son frère. » L'amour des pauvres est une preuve certaine de l'amour de Dieu. Car on ne les aime pas pour eux-mêmes, mais pour l'amour de Dieu. Proverbes, chap. XIX : « Les amis même qu'avoit le pauvre se séparent de lui. » Et dans le même chapitre : « Les frères du pauvre le haïssent, et ses amis se retirent loin de lui. » Un prince doit raviver dans son cœur l'amour de Dieu, par la pensée de celui que Dieu nous a témoigné ; car, de même que le feu ne peut pas être mieux allumé que par le feu, de même l'amour n'a pas d'aliment plus actif que l'amour. Un prince doit encore entretenir en lui le feu de l'amour divin, par le bois des bienfaits publics et privés que nous avons reçus de Dieu et que nous recevons continuellement, afin qu'il sorte de cette ferveur d'amour de Dieu une abondance de bonnes œuvres accomplies, de telle sorte que ni la paresse, ni la négligence, ni le dégoût, ni l'amour des fausses louanges ou de la vaine gloire, ne puissent saisir le cœur ou le corrompre, en se faisant son mobile ou sa fin.

Pour qu'un prince respecte et fasse respecter les priviléges des lieux consacrés à la religion, il doit réfléchir à ce qu'on lit au onzième livre des Machabées, chap. III, d'Héliodore, qui vouloit enlever du temple de Jérusalem les richesses qui y étoient déposées. On y lit, en effet, « qu'on vit paroître un cheval, sur lequel étoit monté un homme terrible, habillé magnifiquement, et qui, fondant avec impétuosité sur Héliodore, voulut engager un combat. Or, celui qui étoit monté dessus sembloit avoir des armes d'or. Deux autres jeunes hommes

---

quod specialiter Salvator dicit suum. *Joann.*, XV : « Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem. » I. *Joann.*, IV : « Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum. » Maxime amor pauperum signum est quod aliquis amet Deum. Illi non amant propter se, sed propter Deum. *Prov.*, XIX : « A paupere etiam amici quos habuit separantur. » In eodem : « Fratres hominis pauperis oderunt eum, et amici procul recesserunt ab eo. » Attendere debet princeps in se dilectionem Dei, meditatione amoris, quam Deus nobis exhibuit, sicut enim ignis non melius quam igne accenditur, nec amor ita melius quam amore. Nutrire etiam debet in se Dei dilectionem, lignis beneficiorum divinorum generalium et specialium quæ a Deo recepimus et continue recipimus, ut de ferventi Dei amore, abundantia operum perfectæ bonitatis procedat, ita ut in eo locum non habeat pigritia, vel negligentia, vel fastidium, nec amor vanæ laudis, vel vanæ gloriæ, vel alicujus terreni emolumenti charitati opus præcipiat et sibi usurpet.

Ut princeps immunitatem sacrorum locorum custodiat et custodiri faciat, attendere debet quod legitur, II. *Machab.*, III, de Heliodoro qui locum sacrum volebat spoliare pecuniis ibi commodatis. Sicut enim ibi legitur : « Apparuit quidam equus terribilem sessorem habens optimis operimentis ad ornatus, isque cum impetu Heliodoro priores calces elisit. Qui autem insidebat, videbatur habere arma aurea. Alii etiam apparuerunt duo juvenes, qui circumdederunt eum, et ex utraque parte

parurent en même temps qui, se tenant aux deux côtés d'Héliodore, le fouettoient sans relâche. Mais Héliodore tomba tout-à-coup par terre; et ayant été mis dans une chaise à porteurs, on l'enleva de là, et on le chassa hors du temple; et il étoit couché par terre, sans voix et sans aucune espérance de vie; mais ensuite elle lui fut rendue aux prières du grand-prêtre Onias. » De même, Pompée étant venu à Jérusalem, les Romains pénétrèrent dans le sanctuaire et profanèrent le temple en y logeant leurs chevaux. On croit qu'en punition de cette profanation sacrilége, Pompée, qui jusqu'alors avoit toujours été vainqueur, n'éprouva plus que des défaites.

CHAPITRE XII.

Motifs qui doivent porter un prince à aimer le prochain.

L'Ecriture sainte doit premièrement engager un prince à aimer son prochain. Saint Matthieu, ch. XXII; saint Luc, ch. X : « Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Saint Jean, ch. XIII : « Je vous donne un commandement nouveau, c'est de vous aimer les uns les autres. » Mais ce qui doit y engager surtout, ce sont ces textes de l'Ecriture, qui nous commandent l'amour du prochain, comme étant un précepte spécial du Sauveur. Saint Jean, ch. XV : « C'est là mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres. » On lit dans la vie de saint Jean l'évangéliste, qu'étant parvenu à une extrême vieillesse, les disciples le portoient entre leurs bras à l'église, et ne pouvant faire de longs discours, il leur répétoit à chaque pause : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » Enfin les disciples et les chrétiens l'entendant toujours répéter les mêmes paroles lui dirent : « Maître, pourquoi dites-vous toujours cela? Parce que, leur répon-

---

flagellabant sine intermissione, subito autem Heliodorus concidit in terram, et in sella gestatoria deportatus est ex ærario et jacebat mutus, atque omni spe et salute privatus; sed postea precibus Oniæ vita ei donata est. » Item, cum Pompeius venisset Hierosolymam, irruentes Romani prophanaverunt templum, equos in porticibus stabulaverunt, ob quam rem Pompeius creditur de cætero, nunquam pugnasse quin vinceretur, qui hactenus fuerat fortunatissimus.

CAPUT XII.

De his quæ incitare debent principem ad amorem proximi.

Ad amorem proximi primo incitare debet principem Scriptura sacra quæ multum ad hoc monet, *Matth.*, XXII, et *Luc.*, X : « Diliges proximum tuum sicut teipsum. » *Joann.*, XIII : « Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem. » Et specialiter illa Scriptura debet ad hoc incitare, quæ ostendit præceptum de dilectione proximi, specialiter præceptum esse Salvatoris, *Joann.*, XV : « Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem. » Legitur in vita beati Joannis evangelistæ, quod cum ipse devenisset ad ultimam senectutem, et vix inter discipulorum manus ad Ecclesiam deferretur, nec posset plura dicere verba, ad quamlibet pausam dicebat : « Filioli, diligite alterutrum. » Tandem discipuli et fratres qui aderant audientes quod eadem verba semper diceret, dixerunt : « Magister, quare semper hoc loqueris? » qui res-

dit-il, c'est le précepte du Seigneur; si vous l'accomplissez bien c'est assez. »

Secondement, ce qui doit le porter à l'amour du prochain, c'est l'exemple que nous donnent les animaux de la même espèce. Ecclésiastique, chap. XIII : « Chaque animal aime son semblable et toute chair s'unit à celle qui lui ressemble. » Si le loup, le lion et le serpent, ne se laissent point aller, envers les animaux de leur espèce, à la férocité à laquelle ils se livrent envers les autres animaux, que dirons-nous d'un homme qui est cruel envers un autre homme? N'est-il pas plus féroce que le loup, le lion et le serpent? L'eau elle-même qui est naturellement opposée au feu, s'accorde avec une autre eau, de la même espèce qu'elle.

Troisièmement, la fraternité naturelle qui existe entre tous les hommes, doit porter à l'amour du prochain. Saint Augustin dit, dans son traité de la Doctrine chrétienne : « Si nous croyons n'être les frères que de ceux qui sont nés des mêmes parents que nous, pensons à Adam et à Eve et nous verrons que nous sommes tous frères. » Et encore, dans le douzième livre de la Cité de Dieu : « Rien n'est si différent par le vice et ne s'accorde si bien par la nature, que le genre humain. » C'est pourquoi Dieu n'a voulu donner que le même père à l'espèce humaine, afin que l'union et la paix régnassent parmi les hommes, en ce qui touche à un grand nombre de principes fondamentaux, par cette connoissance de sa commune origine. En créant la femme avec une côte de l'homme, il a prouvé suffisamment combien doit être intime l'union du mari et de la femme. Malachie, ch. II : « Est-ce que nous n'avons pas tous un seul et même père? » Pourquoi donc méprisons-nous notre frère? Le Seigneur a voulu créer un seul homme qui fût le père des autres, afin qu'ils s'aimassent comme des frères. Nous ne voyons pas qu'il en ait été ainsi des anges

---

pondit : « Quia præceptum Domini est, et si solum fiat, sufficit. »

Secundo, debet eum incitare ad amorem proximi amor, qui videtur inter animalia irrationabilia ejusdem speciei. *Eccli.*, XIII : « Omne animal diligit simile sibi, et omnis caro ad similem sibi conjungitur. » Si lupus, leo et serpens non exercent illam ferocitatem in animalia suæ speciei quam exercent in alia, quid dicendum est de homine qui desævit in alium hominem, numquid ferocior est lupo, leone et serpente? Ipsa aqua quæ naturaliter habet pugnam cum igne, pacem habet cum alia aqua, quæ est ejusdem speciei cum ea.

Tertio, debet incitare ad amorem proximi fraternitas naturalis quæ est inter omnes homines. Augustinus in libro *De doctr. christ.* : « Si putamus non esse proximos nisi qui de eisdem parentibus nascuntur, Adam vel Evam intendamus, et omnes fratres sumus. » Idem XII. lib. *De Civ. Dei* : « Nihil tam discordiosum vitio, tam sociale natura quam genus humanum. » Propterea voluit Deus creare parentem unum de quo multitudo propagaretur, ut hac admonitione etiam in multis concors humanitas servaretur. Quod vero illi fœmina ex ejus latere facta est, etiam hic satis significatum est, quam chara mariti et uxoris debet esse conjunctio, *Malach.*, II : « Numquid pater unus non est omnium nostrum? » Quare ergo despicit unusquisque nostrum fratrem suum? Voluit Dominus unicum hominem formare ex quo omnes procederent, ut tanquam fratres

et des animaux. Sénèque a dit : « On doit pieusement et soigneusement maintenir cette unité, qui nous confond tous ensemble et qui nous montre qu'il y a une chose commune à tous les hommes, le droit naturel. » Ce droit est renfermé dans ces deux commandements : « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît à vous-même, » Tobie, chap. IV. Saint Matthieu, chap. VII : « Faites aux autres ce que vous voudriez vous être fait. » Sénèque a dit : « Pour le sage, un homme est un ami. Pour le fou, l'ami n'est pas un homme. »

Quatrièmement, la fraternité spirituelle, dont parle saint Augustin dans son traité de la Doctrine chrétienne. Si nous sommes tous frères comme hommes, combien ne le sommes-nous pas davantage comme chrétiens? En tant qu'hommes, nous n'avons qu'un seul père et une seule mère, Adam et Eve ; en tant que chrétiens, nous avons le même père, qui est Dieu, et la même mère, qui est l'Eglise. Cette fraternité est d'autant plus supérieure à l'autre, qu'elle a Dieu pour père, qui est le plus excellent de tous les pères. Saint Matthieu, chap. XXIII : « N'appelez personne votre père, sur la terre, parce que vous n'avez qu'un père qui est dans les cieux. » Et ailleurs : « Combien notre sainte mère l'Eglise ne vaut-elle pas mieux que notre mère naturelle, et l'héritage céleste, plus que l'héritage temporel ! » Saint Paul aux Hébreux, chap. X : « Vous avez supporté avec joie qu'on vous ait ravi vos biens temporels, sachant que vous avez un héritage meilleur et plus solide. » Si nous devons aimer nos frères, qui en partageant avec nous notre héritage, rendent notre part plus petite, combien, à plus forte raison, ceux qui font la portion de chacun plus considérable? Car, plus il y aura d'élus, plus ils auront de joie.

Cinquièmement, l'exemple de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Car

---

omnes homines se amarent. Non sic legimus factum in angelis vel animalibus brutis. Seneca : « Hæc societas diligenter et sancte observanda est, quæ nos omnes omnibus miscet et judicat aliquid esse commune, jus generis humani. » Jus illud videtur contineri in illis duobus mandatis : « Quod ab alio oderis tibi fieri, vide tu ne aliquando alteri facias, » *Tob.*, IV, et *Matth.*, VII : Quodcumque vultis ut faciant vobis homines et vos eadem faciatis illis. » Seneca : « Sapientiæ homo pro amico est ; stultitiæ amicus non est pro homine. »

Quarto, fraternitas spiritualis de qua Augustinus, *De doctr. christ.*, omnes quidem fratres secundum quod homines sumus, quanto magis secundum quod Christiani sumus ; ad id quod homo est unus pater fuit Adam ; una mater fuit Eva ; ad id quod christianus, unus pater est, Deus, una mater est Ecclesia. Hæc fraternitas tanto melior est fraternitate naturali, quanto meliorem habet patrem Deum. *Matth.*, XXIII : « Et patrem nolite vocare vobis super terram. Unus est enim Pater vester qui in cœlis est. » Item, « quanto mater Ecclesia melior est matre carnali, et melior hæreditas cœlestis quam temporalis. » *Hebr.*, X : « Rapinam bonorum vestrorum cum gaudio suscepistis, cognoscentes vos habere meliorem et manentem substantiam. » Si amandi sunt fratres illi qui dividendo hæreditatem, portionem uniuscujusque minorem faciunt, quantum amandi sunt fratres illi qui portionem uniuscujusque augent? Quanto enim plures erunt electi, tanto amplius gaudebunt.

Quinto, debet movere ad amorem proxi-

nous ne devons pas mépriser celui que Jésus-Christ a aimé, au point de donner sa vie pour le racheter. C'est ainsi que nous devons estimer le prochain, pour qu'il ne nous paroisse pas méprisable. Saint Jean, Apocalypse : « Qui nous a aimés et a lavé nos péchés dans son sang. » S. Paul, deuxième Epître à Timothée : « Qui s'est donné pour nous. » C'est à quoi Jésus-Christ a voulu nous engager, à son exemple, en disant, S. Jean chap. XV : « Comme il vous a aimés. » C'est encore ce que doit faire l'exemple des anges, qui aiment tellement les hommes, qu'ils « les gardent dans toutes leurs voies. » L'homme ne doit pas mépriser son semblable, qui est si cher aux anges. Saint Matthieu, chap. XVIII : « Prenez garde de mépriser un seul de ces petits enfants, car je vous dis, que leurs anges voient la face de mon Père, qui est dans les cieux. » Ce qui doit nous y porter encore est la ressemblance de l'homme avec Dieu. Bien qu'on aime les enfants de ses amis, on doit encore plus aimer Dieu, qui est encore plus ressemblant à nos amis. Ainsi, malgré que nous soyons obligés d'aimer toutes les œuvres de Dieu, nous devons encore plus aimer les hommes, « à l'image de qui » nous savons certainement « qu'ils ont été créés. » Genèse, chap. I.

Ce qui doit nous faire encore aimer nos frères, c'est qu'ils sont les membres du corps, dont Jésus-Christ est le chef. Saint Paul, Ire Epître aux Corinthiens, chapitre II : « Vous êtes le corps de Jésus-Christ. » Celui-là n'aime pas le chef, qui n'aime pas les membres. De plus, votre prochain est le membre du même corps, dont vous êtes membre vous-même. Les membres d'un corps s'aiment naturellement entre eux. S. Paul, Epître aux Romains, chap. XIII : « Nous ne faisons tous qu'un seul corps en Jésus-Christ. Et nous sommes tous les membres les uns des autres. » Les nombreux avantages attachés à cette charité mutuelle, doivent nous y exciter puissamment. Ecclésiaste, chap. IV :

---

mi exemplum Christi. Non enim est despiciendus, quem Christus ita charum habuit quod pro ejus redemptione mori voluerit appretiandus est proximus hoc pretio, ne nobis vilescat. *Apoc.*, I : « Qui dilexit nos et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo. » *Tim.*, II : « Qui dedit semetipsum pro nobis. » Exemplo suo voluit Christus nos ad hoc incitare, cum dixit : « Sicut dilexit vos, » *Joann.*, XV. Ad id incitare debet exemplum angeli qui adeo amat hominem, « ut custodiat eum in omnibus viis suis. » Non est despiciendus homo ab homine, qui adeo charus est angelo. *Matth.*, XVIII : « Videte ne contemnatis unum ex his pusillis; dico enim vobis quia angeli eorum semper vident faciem Patris mei qui in cœlis est. » Ad idem debet etiam incitare similitudo quam habet proximus ad Deum, licet aliquis amet omnes filios amici sui, tamen specialem amorem habet ad Deum, qui amico suo amplius est similis; sic licet ad omnia opera Dei amorem habere debeamus, tamen specialiter ad hominem quem constat esse factum « ad imaginem et similitudinem Dei, » *Genes.*, I.

Ad idem incitare debet quod proximus membrum est corporis cujus Christus est caput, I. *Cor.*, II : « Vos estis corpus Christi. Non amat caput qui non amat membra. Præterea proximus tuus membrum est ejusdem corporis cujus es tu. » Naturaliter vero amor est inter membra corporis. *Rom.*, XIII : « Multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra. » Ad idem incitare debet

« Il vaut mieux que deux hommes soient ensemble, qu'un homme soit seul; car ils tirent de l'avantage de leur compagnie. » Tel est le premier avantage d'avoir des amis, selon les Proverbes, chap. XVIII : « Le frère qui est aidé par son frère, est comme une place forte. » Cicéron, dans son traité de l'Amitié, dit que l'amitié a été donnée par la nature, comme un secours et non comme la compagne de la débauche, parce qu'une vertu isolée seroit incapable des grandes actions, qu'elle accomplit très-bien, quand elle est unie à une autre comme à une fidèle compagne. L'autre avantage, ce sont les conseils qu'on se donne mutuellement. Ecclésiaste, chap. IV : « Comment un seul s'échauffera-t-il? » Le troisième, est la consolation qu'on reçoit d'un ami. Proverbes, chap. XXVII : « Le parfum et la variété des odeurs est la joie du cœur, et les bons conseils d'un ami sont les délices d'une ame. » Enfin les malheurs qui accompagnent la haine et la discorde doivent nous faire aimer le prochain. Car ce vice produit dans le corps de l'Eglise, ce que la séparation des membres produit dans le corps humain; une grande douleur et quelquefois la mort. Aussi le Sauveur pria-t-il beaucoup pour l'unité de l'Eglise. Saint Jean, chap. XVII : « Père saint, conservez en votre nom ceux que vous m'avez donnés, pour qu'ils soient un, comme nous sommes un, vous et moi. » Et encore dans le même chapitre : « Je ne vous prie pas seulement pour eux, mais encore pour ceux qui croiront en moi, à leur parole, pour qu'ils ne fassent qu'un. » L'union de la main avec l'œil doit faire aimer le clergé à un prince; car, dès qu'un danger se présente pour l'œil, la main se porte au devant, afin de le garantir en parant le coup. Secondement, parce que Dieu regarde comme fait à lui-même ce que l'on fait à ses ministres. S. Matthieu, chap. X : « Celui qui vous écoute m'écoute; celui qui vous méprise me méprise. » Troisième-

---

emolumentum multiplex, quod sequitur ex hac dilectione. *Eccli.*, IV : « Melius est duos esse simul quam unum; habent enim emolumentum suæ societatis. » Unum emolumentum est adjutorum. *Prov.*, XVIII : « Frater qui juvatur a fratre quasi civitas firma. » Tullius, *De Amicit.*, virtutum amicitia adjutrix a natura data est, non vitiorum comes, ut quia solitaria non posset virtus, ad ea quæ summa sunt, pervenire conjuncta et consociata ad eam perveniret. Aliud emolumentum est mutua exhortatio. *Eccli.*, IV : « Unus quomodo calefiet. » Tertium est consolatio, *Prov.*, XXVII : « Unguento et variis odoribus delectatur cor, et bonis amici consiliis anima dulcoratur. » Ultimo incitare debet ad amorem proximi, damnum quod facit odium vel discordia. Hoc enim facit in corpore Ecclesiæ, quod facit divisio continuitatis in corpore humano, et quia sequitur dolor magnus et quandoque mors. Ideo Salvator multum rogat pro unitate Ecclesiæ. *Joann.*, XVII : « Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi, ut sint unum sicut et nos. « Idem in eodem : « Non pro eis rogo tantum, sed pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint. » Incitare debet principem ad amorem cleri amor, quem in corpore humano videmus inter manum et oculum, si oculo immineat periculum, manus se opponit oculum protegens et ictum suscipiens. Secundo hoc quod Deus reputat sibi fieri, quod ministris ejus exhibetur. *Matth.*, X : « Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit. » Tertio, hoc quod parentes sunt spirituales,

ment, parce qu'ils sont nos pères spirituels, qu'on doit aimer et respecter. Saint Bazile : « Aimons nos parents comme nos entrailles propres. » Quatrièmement, on leur doit justement les secours temporels, puisqu'ils nous donnent les secours spirituels. Saint Matthieu, chap. X : « L'ouvrier mérite qu'on lui donne sa nourriture. » Saint Paul, IIe Epître à Timothée . « Le laboureur doit recevoir le premier les fruits du champ qu'il a cultivé. » S. Paul, Epître aux Galates, chap. VI : « Que celui que l'on instruit dans les choses de la foi, assiste de ses biens, en toute manière, celui qui l'instruit. » Ire Epître à Timothée, chap. V : « Que les prêtres qui gouvernent bien soient doublement honorés ; principalement ceux qui travaillent à la prédication de la parole et à l'instruction des peuples. » Ils méritent un double honneur, soit à cause de la sainteté de leur vie, soit à cause de leur autorité, dit saint Ambroise. Ils sont dignes des hommages du plus profond respect et des honneurs temporels, en vertu de quoi on leur doit obéissance et assistance dans leurs besoins, en raison de l'élévation de leur rang. Ire Epître de saint Paul aux Thessaloniciens, chapitre V : « Nous vous supplions, mes frères, de considérer beaucoup ceux qui travaillent parmi vous, et qui vous gouvernent selon le Seigneur, et qui vous avertissent de votre devoir ; ensuite d'avoir pour eux une particulière vénération, par un sentiment de charité, à cause qu'ils travaillent à votre salut. »

CHAPITRE XIII.

Ce que doit être un bon prince d'après plusieurs auteurs.

Saint Cyprien nous dit, dans son livre des Douze abus du siècle, quelles doivent être les qualités d'un bon prince : « La justice d'un roi, écrit-il, consiste à n'opprimer personne injustement, à juger avec intégrité et sans acception de personnes, entre l'étranger et celui qui lui est connu et familier, à être le défenseur de l'étranger, de la veuve

---

quibus honor et amor debetur. Basilius : « Parentes nostros ut propria viscera diligamus. » Quarto, hoc quod ministrant spiritualia, ideo merito debentur eis temporalia. *Matth.*, X : « Dignus est operarius cibo suo. » II. *Tim.*, II : « Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere. » *Gal.*, VI : Communicetis qui catechizatur verbo, ei qui se catechizat in omnibus bonis. » I. *Tim.*, V : « Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina. » « Duplici honore sunt digni, quia bene vivunt et bene præsunt, » secundum Ambrosium. Digni sunt honore sublimi et terreno honore : sublimi ut eis obediatur, terreno ut eis necessaria ministrentur, I. *Thess.*, V : « Rogamus vos, fratres, ut noveritis eos qui laborant inter vos, et præsunt vobis in Domino, et monent vos, ut habeatis eos abundantius in charitate. »

CAPUT XIII.

Quæ pertineant ad bonum principem, a diversis authoribus collecta.

Quæ pertineant ad bonum principem, ostendit Cyprianus in lib. *De* 12 *abusionibus sæculi*, his verbis : « Justitia regis est neminem injuste per potentiam opprimere, sine acceptione personarum inter virum et proximum suum juste judicare, advenis,

et de l'orphelin, de réprimer le vol, de punir l'adultère, à ne point élever les méchants, ni soudoyer les prostituées et les histrions, à exterminer les impies, à punir du dernier supplice les parricides et les meurtriers, défendre les églises, nourrir les pauvres, confier les charges de l'Etat à des hommes intègres et avoir pour conseillers des vieillards, des hommes sages et modérés. Il doit aussi ne point se laisser aller à consulter les magiciens, les sorciers, les pythonisses, il lui faut contenir sa colère, défendre la patrie contre les attaques d'un injuste agresseur, ne point se laisser enfler par la prospérité, supporter avec courage l'adversité, avoir une confiance absolue en Dieu, professer la religion catholique, veiller à ce que ses enfants ne se conduisent pas avec impiété, avoir des heures fixes pour vaquer à la prière et ne manger qu'à des heures convenables. » Ceci assure la prospérité temporelle d'un Etat, et conduit le prince au ciel.

Saint Augustin décrit également, dans la Cité de Dieu, les devoirs d'un prince, en ces termes : « Les rois sont heureux qui gouvernent avec justice, qui sont insensibles aux louanges des flatteurs et aux basses adulations des courtisans, qui se souviennent qu'ils sont hommes, qui emploient tout leur pouvoir pour favoriser les progrès de la religion, qui honorent, craignent et aiment Dieu, qui préfèrent à tous les autres cet empire où l'on n'a pas de rivaux, qui sont lents à punir, prompts à pardonner, qui n'appliquent les châtiments aux coupables que dans l'intérêt de l'ordre public et le salut de la société et non pour satisfaire une vengeance, si cette indulgence n'encourage pas le crime dans l'espérance de l'impunité; qui pardonnent non de manière à favoriser le crime par l'espérance de l'impunité, mais plutôt dans celle de l'amendement des coupables; qui, lorsqu'ils sont obligés de sévir, n'affoiblissent point l'effet du châtiment par une

---

pupillis et viduis defensor esse, cohibere furta, adulteria punire, iniquos non exaltare, impudicos et histriones non nutrire, impios de terra perdere, parricidas et perimentes non sinere vivere, ecclesias defendere, pauperes eleemosynis alere, justos super regni negotia constituere, senes et sapientes et sobrios consiliarios habere; magorum et ariolorum, pythonissarumque superstitionibus non intendere, iracundiam suam differre, patriam suam fortiter et juste contra adversarios defendere, prosperitatibus animum non elevare, cuncta adversantia patienter tolerare, per omnia in Domino confidere, fidem catholicam in Domino habere, filios suos non sinere impie agere, certis horis orationibus insistere, ante horas congruas cibum non gustare. » Hæc regni prosperitatem in præsenti faciunt, et regem ad cœlestia perducunt.

Item, Augustinus in lib. *De Civit. Dei*, ostendit ea quæ ad principem pertinent his verbis : « Felices dicimus imperatores si juste imperant, si inter linguas sublimiter honorantium, et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, si se homines esse meminerint, si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum majestati ejus famulam faciunt, si Deum colunt, diligunt, timent, si plus amant illud regnum ubi non timent habere consortes, si tardius vindicant, facile ignoscunt, si eamdem vindictam pro necessitate regendæ tuendæque reipublicæ, non pro saturandis inimicitiarum odiis exercent, si eamdem veniam non ad impunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent, si quid aspere coguntur plerum-

trop grande mollesse ou par des largesses coupables; qui punissent les mauvaises mœurs avec d'autant plus de sévérité, qu'on a été plus libre pour s'y livrer; qui aiment mieux commander à leurs passions, qu'à toutes les nations de la terre, et qui se conduisent ainsi, non pour acquérir une vaine gloire, mais pour parvenir au bonheur des saints, et qui enfin ne négligent pas d'offrir à Dieu, pour leurs péchés, le sacrifice d'humilité, de miséricorde et de prières. » Nous disons que ces rois chrétiens sont heureux dans ce monde par l'espérance, et qu'ils le seront dans l'autre par la réalité, lorsque le jour que nous attendons sera venu.

Saint Grégoire, à son tour, définit ainsi les devoirs d'un prince : « Pour un roi, le souverain bien est de pratiquer la justice, de protéger les droits de tous, de ne point permettre qu'on n'exerce point envers ses sujets un pouvoir absolu, mais qu'on les traite selon les lois de la justice. » Le même : « Un roi gouverne bien, dit-il, quand il ne se laisse point dominer par l'orgueil du pouvoir. » De même, saint Bernard : « Il faut soumettre le pouvoir à la raison et ne rien faire avant que l'ame ait repris son calme, après un emportement; parce que, dans le moment de l'émotion, la colère se persuade avoir toujours raison. »

Fin du second livre de l'Education des princes. Beni soit Dieu qui l'a commencé et qui l'a achevé. Amen.

---

que decernere, minime lenitate et beneficiorum largitate compensant; si luxuria tanto est ei castigatior, quanto posset esse liberior, si malunt cupiditatibus suis quam quibuslibet gentibus imperare, et hæc omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriæ, sed propter charitatem felicitatis æternæ; si pro suis peccatis humilitatis et miserationis ad orationis sacrificium Deo suo vero immolare non negligunt. » Tales christianos imperatores dicimus esse felices interim spe, postea re ipsa futuros, cum id quod expectamus advenerit.

Item, Gregorius ea quæ ad principem pertinent, ostendit his verbis : « Summum bonum est in regibus justitiam colere, ac sua cuique jura servare, et in subditos non sinere quod potestatis est fieri, sed quod æquum est custodiri. » Item : « Tunc regnum bene regitur, cum regnandi gloria animo non dominatur. » Item, Bernardus : « Restringenda sub ratione potestas est, nec quicquam agendum est prius quam concitata ad tranquillitatem mens rédeat, quoniam commotionis tempore justum ita putat quod fecerit. »

Secundus liber eruditionis principum explicit. Benedictus Deus qui incepit et complevit. Amen.

LIVRE TROISIÈME.

PRÉFACE.

Nous avons fait voir dans le livre précédent de quelle manière un prince doit agir à l'égard du Prince des princes, je veux dire Dieu et son Eglise. Nous dirons dans ce troisième livre, comment un prince doit se conduire envers lui-même. D'abord, il est à craindre que trop occupé des autres, il ne songe pas à lui. Secondement, qu'exempt de quelques défauts, il soit l'esclave de quelques autres qui causeroient sa perte. Troisièmement, qu'il ne prenne les biens de ses sujets et que ses injustices ne lui ravissent ses sujets eux-mêmes. Il est encore très-nécessaire à un prince de réfléchir avant de rien entreprendre et que la prudence modère son ardeur. Il doit dans tous ces actes faire ces trois considérations : s'ils sont honnêtes, s'ils sont utiles, et s'ils sont convenables. Il doit souvent réfléchir à lui-même et examiner ce qu'il est, qui il est et comment il est.

CHAPITRE PREMIER.

Un prince, en s'occupant des autres, ne doit pas s'oublier soi-même.

Si un prince s'oublie lui-même, pour ne s'occuper que des intérêts de ses sujets, il consume sa vie dans des soins mal entendus, comme Jéthro le reprochoit à Moïse, chef du peuple juif. C'est véritablement là une peine insensée, puisque le Sage dit que c'est le propre de la folie de voir les défauts des autres, et de pas faire attention aux siens. C'est le comble de la folie à un prince de ne point songer à soi, et de

---

LIBER TERTIUS.

PROOEMIUM.

Ostensum est in præcedenti libro, quomodo princeps habere se debeat ad eum qui est super eum, scilicet ad Deum vel ejus Ecclesiam; in hoc tertio libro ostendetur quomodo princeps habere se debeat ad seipsum. Cavendum est principi primo, ne circa alios occupatus seipsum negligat. Secundo, ne relictis aliquibus vitiis, aliqua vitia retineat quibus pereat. Tertio, ne subditis suis bona eorum auferat, propter quæ ipsos subditos amittat. Principi etiam multum necessarium est ut actionem consideratione præveniat, prudentia fortitudinem suam cohibeat. Trina consideratione quod facturus est, debet prævenire, scilicet an liceat, an expediat, an deceat. Frequenter etiam de se debet cogitare quid sit, quis, qualis.

CAPUT PRIMUM.

Ne princeps se neglecto circa alios occupetur.

Si princeps se neglecto circa alios occupetur, stulto labore consumitur, sicut dixit Jethro principi synagogæ Moysi. Vere stultus est labor talis, cum Sapiens dicat, proprium est stultitiæ aliena vitia cernere, et sua oblivisci. Valde fatuum est quod princeps se neglecto aliis intendat,

ne faire attention qu'aux autres, puisqu'il est exposé à de plus grands dangers que qui que ce soit. Car plus on est élevé, plus on est exposé à faire des chutes, d'après ces paroles de saint Augustin : « Un prince a tout à craindre. » Les démons, qui ont été privés de la gloire céleste, jaloux de celle des princes de la terre, leur font une guerre plus acharnée qu'aux autres hommes ; regardant comme une très-grande gloire de les faire prévariquer, parce qu'ils savent que leur chute en entraînera bien d'autres. Comme des ennemis visibles s'efforcent de faire prisonnier ou de tuer le général, parce qu'une armée sans chef est bientôt vaincue ; de même, les ennemis invisibles attaquent particulièrement celui qui a l'autorité. Ier livre des Rois, dernier chapitre : « Tout l'effort du combat se porta sur Saül. » Voyez, sur les dangers qui environnent un roi, le premier chapitre du même livre. Si un prince néglige son salut, il n'y en manquera pas qui ne négligeront point sa damnation ; mais il n'y travaillera que trop efficacement, puisque, d'après la parole du Sage, c'est un bien inestimable de s'occuper de soi. Toute occupation qui enlève à un prince ce bien suprême, est un malheur. Celui qui, au milieu des dangers, ne peut s'occuper de soi, ne s'appartient plus. C'est un grand dévouement de la part d'un prince, si, comme l'Apôtre, il est tout à tous, si ce dévouement est complet. Mais comment seroit-il accompli, s'il n'y est pas compris lui-même ? Il est homme ; donc, pour que sa charité soit complète et entière, il doit être compris dans cette affection qui embrasse tout le monde ; comme il est à tous, qu'il soit donc un de ceux à qui il appartient. Maudit soit celui qui se fait la part la plus mauvaise ! Que deviendra celui qui ne se garde rien ? Que sert à un prince de gagner le monde entier, s'il se perd lui-même ? Quand même il connoîtroit tous les mystères, l'étendue de la terre, la hauteur des

---

cum ipse sit in majori periculo quam alii. Quanto enim quis in loco superiori, tanto in periculo majori versatur, juxta verbum Augustini : « Principi ex omni parte timendum est. » Dæmones, qui cœlestem altitudinem amiserunt, positis in terrena altitudine invidentes, eos maxime impugnant ; reputantes sibi honorabilius, si eos sibi subjecerint, scientes quod per eos pluribus poterunt dominari, sicut in exercitu hostes visibiles ducem exercitus capere vel occidere conantur, eo quod ipso capto vel occiso exercitus dispergatur. Sic hostes invisibiles eum qui præest maxime persequuntur. I. *Reg.*, ult. : « Totum pondus prælii versum est in Saul. » De periculo principis require supra, lib. I, cap. 1. Si neglexerit princeps suam salutem, non deerit qui ejus non negliget damnationem, sed eam non negligenter procurabit, cum juxta verbum Sapientis inæstimabile bonum sit suum esse. Multum est principi nociva occupatio, quæ hoc bonum ei aufert. Non est suus, qui in periculo positus sibi intendere non potest : si vult princeps totus esse omnium instar Apostoli qui omnibus omnia factus est, laudabilis est humanitas, sed si plena sit. Quomodo autem plena, eo excluso ? Ipse homo est : ergo ut plena et integra humanitas sit, colligat ipsum intra se sinus, qui omnes recipit ; cum omnes eum habeant, sit ipse ex habentibus unus, sit maledictus qui partem suam facit deteriorem, quid ille qui se penitus reddit expertem ? Quid prodest principi si universum mundum lucretur, se unum perdens ? Noverit licet omnia mysteria, lata terræ, alta cœli, profunda maris, si se nescierit, erit

cieux et la profondeur de la mer, s'il ne se connoît pas lui-même, il sera semblable à un homme qui bâtit sur un fondement ruineux un édifice qu'il ne pourra pas achever. Il n'est pas sage véritablement, celui qui ne l'est pas dans l'acquisition du salut; car personne ne doit être plus cher à lui-même, que lui-même.

CHAPITRE II.

Un prince doit s'examiner sévèrement.

Un prince ne doit pas se contenter d'éviter seulement quelques défauts et de se laisser dominer sans scrupule par d'autres qui causeroient sa perte. Il y a des personnes qui se rassurent de ce qu'il y a quelques vices dont elles savent s'exempter, sans se douter du danger auquel elles sont exposées. Car les superbes sont avantageux, envieux, colères, blessants, voleurs, menteurs, blasphémateurs, médisants, amis des méchants, persécuteurs des bons, iniques dans leurs jugements, faisant volontiers acception de personnes. Il seroit très-utile aux gens de ce caractère de se considérer souvent dans le miroir de l'Ecriture sainte. Saint Grégoire a dit : « Les divers commandements sont une glace où les ames chrétiennes se considèrent continuellement, et si elle leur découvre quelque tache en elles, elles l'aperçoivent aussitôt. » Saint Jean a dit dans ses Epîtres : « Il est impossible de faire ce qui plaît à Dieu si on n'en est pas instruit; il est facile de pécher, quoiqu'on ait les meilleures intentions, si on n'a pas la connoissance des devoirs que Dieu nous a imposés. » Saint Bernard écrivoit au pape Eugène : « Regardez-vous dans ce miroir et reconnoissez-y les taches qui déshonorent votre visage. Examinez s'il n'y a pas, au milieu des qualités qui vous donnent quelque titre à être content de vous, quelque chose où vous trouverez en même temps de justes sujets de blâme. Je ne veux pas que vous soyez trop fier du témoignage de votre conscience. Tout manque à qui croit tout avoir. »

---

similis ædificanti, in fundamento ruinam, non structuram faciens. Non est sapiens, qui non est sapiens in acquisitione salutis; nemo eo ipsi germanior.

CAPUT II.

Ut princeps se perfecte scrutetur.

Multum cavendum est principi, ne aliquibus vitiis relictis, vitia aliqua retineat quibus pereat. Sunt aliqui qui de hoc confidentes, quod sunt continentes in aliis vitiis, remanent, periculum suum non agnoscentes; superbi enim sunt ventosi, invidi, iracundi, accidiosi, raptores, mendaces, blasphemi, detractores, malorum fautores, bonorum oppressores, in judicio personarum acceptatores. Talibus necessarium esset ut in speculo Scripturæ sacræ frequenter se susciperent. Gregorius : « Specula sunt divina præcepta in quibus animæ sanctæ semper inspiciunt, et si quæ sunt in eis fœditates, deprehendunt. » *Joan.*, in Epistolis : « Impossibile est quemquam Deo placere, qui quid ei placeat ignorat, fieri potest ut obsequendi voto offendat, si quomodo obsequi debeat ante non didicit. » Bernardus Eugenio papæ : « Amovi speculum, fœdus se in eo vultus agnoscat. Inspice ne forte et si sit, unde merito placeas tibi, etiam in quo debeas displicere, non desit : nolo glorieris testimonio conscientiæ. Omnia illi desunt, qui nil putat sibi deesse. »

Un prince doit bien éviter de faire des acceptions de personnes, dans ses jugements. S. Bernard au pape Eugène : « Il y a deux causes d'aveuglement : la haine et l'affection; la première empêche le discernement, l'autre pervertit le jugement. L'œil troublé par la colère ne voit rien avec bonté, et l'esprit amolli par une foiblesse lâche et féminine ne voit rien d'une manière judicieuse. Vous n'êtes point innocent si vous pardonnez quand il faut punir et si vous punissez quand il faut pardonner. » L'impunité est un grand mal. S. Bernard, dans son livre de la Considération : « L'impunité est la fille de l'insouciance, la mère de la révolte, la racine de l'impudence, l'aliment de la prévarication. » Il est très-convenable qu'un prince soit sans reproche, puisqu'il tient la place de celui en qui on ne voit aucun défaut, et qui veut pour ministres des hommes irréprochables, d'après ces paroles du Psaume CX : « Celui qui a une vie sans tache sera mon ministre. » Le peuple a ses yeux sans cesse tournés vers lui, en sorte qu'on peut lui appliquer ce passage de la Ire Epître de saint Paul aux Corinthiens : « Nous sommes devenus un spectacle au monde; » et un autre du septième chapitre du livre de la Sagesse, où il est dit du Christ : « Qu'il est un miroir sans tache. » De même, un prince doit être un miroir sans tache, où doit reluire la pure image de Jésus-Christ. S'il y a une tache dans une glace, celui qui s'y considère, l'aperçoit; ainsi, s'il y a une tache dans un prince, elle frappera les yeux du peuple, qui se l'inoculera. Ensuite, s'il y a une tache dans un prince, c'est une souillure jetée sur une gloire, c'est-à-dire sur une condition glorieuse, puisque « la perfection de la religion chrétienne consiste à se garantir des souillures de ce monde, » Epître de saint Jacques, ch. I. Un prince dont la condition est au-dessus des autres hommes, doit pratiquer ce précepte, avec encore plus de perfection.

Il faut observer que l'on peut contracter plus d'une souillure dans

---

Principi multum cavenda est personarum acceptio in judicio. Bernardus Eugenio papæ : « Caliginis duæ sunt causæ, ira et melior effectus. Is judicii censuram enervat, illa præcipitat. Turbatus præ ira oculus clementer nil intuetur, suffusus quadam fluxa et muliebri mollitie animus, rectum non videt. Non eris innocens si aut punias eum cui fuerat forte parcendum, aut parcas ei qui fuerat puniendus. » Impunitas nociva est valde. Bernardus in lib. *De consideratione :* « Impunitas est incuriæ soboles, insolertiæ mater, radix impudentiæ, transgressionum nutrix. » Multum decet principem ut sit sine macula, cum teneat locum ejus qui est sine macula, et vult habere ministros sine macula, juxta illud *Psalm.* CX : « Ambulans immaculate hic mihi ministrabit. » Populus etiam multum ad eum respicit, unde ei bene convenit illud I. *Cor.*, III : « Spectaculum facti sumus mundo; » et sicut *Sap.*, VII, dicitur : « Christo qui est speculum sine macula, » ita ipsi pro possibilitate sua debent esse speculum sine macula, in quo pure reluceret Christi imago ; si macula fuerit in speculo, illam videt qui in eo faciem videre quærebat, sic si macula fuerit in principe, ad eam respiciet populus, et secundum eam se maculabit. Præterea macula in principe macula est in gloria, in statu, scilicet glorioso, cum perfectio christianæ religionis sit immaculatum se custodire ab hoc sæculo. *Jac.*, I : « Princeps qui super alios est, perfectius hoc debet facere. »

Et notandum quod multiplex est macula,

ce malheureux siècle. La première est celle de l'orgueil, qui est très à redouter. C'est lui qui fit un démon de Lucifer qui étoit plus beau que les astres; ce vice aveugle l'œil du cœur. Saint Bernard a dit : « L'œil superbe n'aperçoit point la vérité. » La seconde est l'avarice, qui est un vice honteux. Le Sage a dit : « L'avarice est le plus abominable de tous les vices. » Ecclésiastique, chapitre XXXI : « Heureux l'homme qui a été trouvé sans tache et qui n'a point couru après les richesses. » La troisième est la luxure, dont l'Ecclésiastique a dit, chap. XLVII : « Vous vous êtes prostitué aux femmes; » et après quelques mots : « Vous avez imprimé une tache à votre gloire; » l'auteur s'adresse à Salomon. Cette tache est très-honteuse. S. Grégoire a dit : « On évite moins l'orgueil, parce qu'on le croit moins honteux; on rougit plus de la luxure, parce quelle est un vice ignominieux aux yeux de tout le monde. » La quatrième est la gourmandise dont parle l'Apôtre saint Jude : « Ils boivent les péchés dans les coupes de leurs festins. » En effet, l'apprêt et la variété des mets sont une tentation et une occasion de péché. La cinquième est la trop grande abondance de paroles, dont saint Jacques a dit, chapitre IV : « La langue est un membre qui souille tout notre corps. »

CHAPITRE III.

Un prince doit respecter les biens de ses sujets.

Un prince doit bien prendre garde de toucher aux biens de ses sujets, s'il ne veut les perdre eux-mêmes. S. Bernard dit dans son livre de la Considération : « Il est d'un petit et pauvre esprit, de ne point chercher le bien de ses sujets, mais son propre intérêt. » C'est une bien belle parole que celle de l'Apôtre : « Je ne demande point

---

quam aliquis contrahit ab hoc sæculo. Prima est superbiæ, quæ multum timenda est homini, hæc Luciferum ipsis sideribus clarius emicantem, in diabolum convertit; hæc macula multum excæcat oculum cordis. Bernardus : « Superbo oculo veritas non videtur. » Secunda macula est avaritiæ, quæ valde deformis est. Sapiens : « Tetrius avaritia vitium nullum est. » *Eccl.*, XXXI : « Beatus vir qui inventus est sine macula, et qui post aurum non abiit. » Tertia est macula luxuriæ, de qua *Eccles.*, XLVII : « Inclinasti femora tua mulieribus; » et paulo post subditur : « Dedisti maculam in gloria tua; » loquitur ad Salomonem : hæc macula valde turpis est. Gregorius : « Superbia eo quod minus turpis creditur, minus vitatur; luxuriam eo magis erubescunt homines, quia omnes turpem noverunt. » Quarta est peccatum gulæ, de qua habetur in Epistola *Judæ* : « Hi sunt in epulis suis maculæ convivantes; » varietate enim et delectabilitate ciborum occasio sunt ut convivantes cum eis maculentur. Quinta macula est loquacitatis, de qua *Jac.*, IV : « Lingua constituitur in membris nostris, quæ maculat totum corpus. »

CAPUT III.

Quod princeps subditis suis bona eorum non auferat.

Multum cavendum est principi, ne subditis suis bona eorum non auferat, propter quod ipsos amittat. Bernardus in lib. *De consideratione* : « Parvi dejectique animi est de subditis non profectum quærere subditorum, sed quæstum proprium; » non mediocris gloriæ est vox illa Apostoli :

vos dons, mais que ma parole produise du fruit dans vos ames. » C'est très-mal à un prince de n'avoir d'autre loi que ses caprices. Il n'est pas plus grand que son Maître, qui a dit : « Je ne suis pas venu faire ma volonté. » Il n'est pas moins d'un esprit faible et présomptueux, et dépourvu de bon sens, d'agir sans réflexion et par caprices, et de ne point écouter la raison, mais la passion. Y a-t-il quelque chose de plus brutal et de plus indigne d'un homme, que Dieu a doué de raison, que de vivre comme les animaux? Qui a fait à votre gloire, à vous qui êtes le maître des autres, un outrage semblable à celui que vous vous êtes fait à vous-même, en vous dégradant ainsi? Psaume XLVIII : « L'homme n'a pas compris l'honneur auquel il a été élevé, il s'est rendu semblable aux animaux privés de raison, etc. » Quoi de plus indigne de vous, qui, possédant tout, n'êtes point encore content, et qui cherchez encore à vous approprier, je ne sais à quel titre, quelques misérables petits lambeaux du grand tout sur lequel vous régnez, comme s'ils n'étoient point à vous? Je veux vous rappeler à ce sujet la parabole du prophète Nathan, à l'occasion de cet homme qui, ayant cent brebis, prit au pauvre l'unique qu'il avoit. Rappelons encore le trait, ou plutôt le crime du roi Achab, qui étant le maître de tout, s'empara de la vigne d'un homme qui n'avoit que cela. Plaise à Dieu, que vous n'entendiez jamais les paroles qui lui furent adressées : « Vous avez tué Naboth et de plus vous vous êtes emparé de sa vigne. »

Un prince ne doit pas mépriser ses sujets, mais se conduire à leur égard avec modestie et bonté. Saint Cyprien a dit : « Soyez envers votre serviteur ce que vous voulez que Dieu soit envers vous. » Et Sénèque : « Comportez-vous avec vos inférieurs comme vous voulez que vos supérieurs se comportent avec vous. » Encore : « De même que celui-ci est un insensé, qui voulant acheter un cheval, ne l'examine

---

« Non requiro datum, sed fructum. » Indecens valde principi voluntate pro lege uti. Non est major Domino suo qui ait : « Non veni facere voluntatem meam. » Non minus dejectique elati animi est, veluti rationis expertis, non pro ratione, sed pro libito agere, nec judicio agi, sed appetitu. Quid tam bestiale et tam indignum, cui vis utendi ratione, quam vivere ut pecus? Quis in te rectore omnium tantum contumeliam naturæ honoris injuriam ferat, sic degenerando, generale opprobrium fecisti tibi proprium. *Psalm.* XLVIII : « Homo cum in honore esset, comparatus est jumentis insipientibus, etc. » Quid tam indignum tibi quam ut totum tenens, non sis contentus toto, nisi minutias quasdam atque exiguas portiones ipsi et tibi creditæ universitatis, tanquam non sint tuæ satagas, nescio quomodo, adhuc facere tuas? Ubi etiam meminisse volo te parabolæ Nathan de homine qui centum oves habens, unam quæ erat pauperis concupivit. Huc quoque veniat factum, immo facinus regis Achab, qui rerum summam tenebat, et unam vineam affectavit, avertat Deus a te quod ille audivit, « cecidisti, et possedisti. »

Non debet princeps subditos contemnere sed ad eos humiliter se habere. Cyprianus : « Qualem cupis erga te Deum esse, talis esto ipse erga servum tuum. » Seneca : « Cum inferiore sic vivas, quemadmodum superiorem velis tecum vivere. » Idem : « Quemadmodum stultus est qui equum empturus non ipsum aspicit, sed stratum

pas et ne fait attention qu'aux harnais et à la bride; de même c'est être bien inconsidéré de juger un homme par ses habits, ou par sa condition, qui n'est autre chose qu'un vêtement qui sert à le couvrir. » Sénèque a encore dit : « Il y a des esclaves, bien plus, les hommes sont esclaves, que dis-je esclaves d'esclaves, enfin de misérables amis. » J'en vois qui rougiroient d'admettre un esclave à leur table. La crainte leur ferme la bouche et ces malheureux esclaves vont se coucher l'estomac vide. Aussi arrive-t-il que ceux-là parlent de leur maître, qui n'osent pas dire une parole en sa présence, tandis que d'autres qui non-seulement parloient en présence de leur maître, mais encore s'entretenoient avec lui, auroient donné leur vie pour sauver la sienne. Ils parloient dans les festins et ils se taisoient quand ils étoient à la torture. Saint Paul aux Colossiens : « Maîtres, soyez justes et raisonnables envers vos esclaves, et souvenez-vous que vous aussi avez un maître dans le ciel. » Un prince doit surtout honorer et aimer les sujets honnêtes et fidèles. Ecclésiastique, chap. VII : « Que le serviteur qui a du sens vous soit cher comme votre ame. » Et encore, dans le trente-troisième chapitre du même livre : « Si vous avez un esclave qui vous soit fidèle, qu'il vous soit cher comme votre vie, traitez-le comme votre frère. »

CHAPITRE IV.

Un prince doit réfléchir avant de rien entreprendre.

Il est très-important pour un roi de réfléchir beaucoup avant de rien faire. C'est ce que recommande saint Bernard dans une lettre à Eugène IV, pape et roi, en ces termes : « Ne vous livrez pas tout entier et sans cesse à l'action, mais donnez toujours quelque chose à l'examen de votre vie, de votre cœur et de l'emploi de votre temps. »

---

et frænos, sic stultissimus est qui hominem aut ex veste, aut ex conditione quæ vestis modo nobis circumdata est, existimat. » Item, Seneca : « Servi sunt, immo homines servi sunt, immo conservi servi sunt, immo humiles amici. » Video istos qui turpe existimant cum servo cœnare. Virga omne murmur compescitur, tota nocte jejuni perstant. Sic fit ut isti de domino loquantur, quibus coram domino loqui non licet; at illi quibus non tantum coram dominis, sed et cum dominis sermo erat, quorum os non consuebatur, parati erant pro domino porrigere cervicem, in conviviis loquebantur, sed in tormentis tacebant. *Coloss.*, III : « Domini, quod justum est et æquum servis præstate, scientes quoniam et vos Dominum habetis in cœlo. » Specialiter princeps debet diligere et honorare subditos sensatos et fideles. *Eccles.*, VII : « Servus sensatus sit tibi dilectus quasi anima tua. » Ibidem, XXXIII : « Si est servus fidelis, sit tibi quasi anima tua, quasi fratrem sic eum tracta. »

CAPUT IV.

Quod princeps actionem consideratione præveniat.

Multum necessarium est principi ut actionem consideratione præveniat. Ad considerationem movet Bernardus scribens ad Eugenium populi rectorem, multum commendans eam ipsi his verbis : « Non te totum, nec semper des actioni, sed conside-

La méditation se réserve en quelque sorte une partie de la conduite, en fixant, par une salutaire prévoyance, et en accomplissant ce qu'on est obligé de faire. Faites attention que ce qui eût été utile, si vous y aviez réfléchi, peut être très-dangereux, si vous agissez sans réflexion. La méditation épure d'abord son principe, qui est l'ame, règle l'affection, dirige la conduite, réprime les excès, façonne les mœurs, sanctifie et règle la vie, et enfin donne la science des choses divines et humaines. Le défaut de méditation est, dans le petit monde, c'est-à-dire dans l'homme, ce qu'est le défaut de lumière dans le grand monde. La lumière produit trois choses dans le grand monde, c'est-à-dire, la beauté, l'ordre et la paix. Sans lumière, le monde est sans beauté, ou elle est inutile, puisqu'elle ne fait aucun plaisir à voir, n'étant pas sensible; et il y a trouble, confusion et désordre. De même dans l'homme, s'il n'y a pas de réflexion, il n'y a ni règle ni mœurs. Car la vie est pleine de confusion et de dangers, image effroyable de la misère de l'enfer, où il n'y a ni beauté ni ordre, mais une horreur éternelle. Ce danger fait lever le vrai soleil sur le monde des justes, selon ces paroles du premier chapitre de l'Evangile de saint Luc, chapitre I : « Le soleil levant nous est venu visiter d'en-haut : éclairez ceux qui sont dans les ténèbres et qui errent à l'ombre de la mort. » Les hommes sans réflexion ont la mort au-dedans et au-dehors d'eux-mêmes, selon ce texte du premier chapitre de Jérémie : « Ils périssent par l'épée au-dehors, et ils trouvent comme la mort dans leurs demeures. » Les hommes inconsidérés se décident, parlent et agissent sans réflexion. Ils ont voulu la mort de préférence à la vie. Ecclésiastique, chap. XII : « La vie et la mort, le bien et le mal sont devant l'homme ; il lui sera donné ce qu'il aura voulu. » De même, comme la langue donne la mort et

---

rationi aliquid tui et cordis et temporis sequestra. » Consideratio ipsius actionis partes benigna præsumptione suas facit quodammodo, peragendo et ordinando quæ agenda sunt necessario. Cave ne forte quæ prævisa poterat esse proficua, præcipitata magis fiant periculo. Consideratio primo ipsum fontem suum, id est mentem de qua oritur, purificat, demum regit affectus, dirigit actus, corrigit excessus, componit mores, vitam honestat et ordinat, postremo divinarum rerum et humanarum scientiam confert. In minori mundo, scilicet homine, est defectus considerationis, quod in majori mundo est defectus illuminationis. Tria sunt in majori mundo ab illuminatione, scilicet decor, directio et securitas. Deficiente illuminatione decor deest mundo, vel non prodest, cum non delectet, eo quod non videatur, et est confusio et inordinatio, et nulla securitas : sic in homine si desit consideratio, deest decor honestatis, deest ordinatio. Confusa est enim vita, et in periculo imago existens miseriæ infernalis, ubi non est decor nec ordo, sed horror. Periculum istud verum solem facit nasci in mundo isto, juxta illud *Luc.*, I : « Visitavit nos Oriens ex alto; illuminare his qui in tenebris sunt, et in umbra mortis errant. » Imminet mors talibus intus et exterius, juxta illud *Thren.*, I : « Foris interficit gladius, et domi mors similis est. » Qui habent defectum considerationis, inconsiderari volunt, loquuntur et operantur. Voluntas eorum mortem vitæ præeligit. *Eccles.*, XII : « Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi. » Item, cum mors et vita

la vie, Proverbes, chap. XV, « si la langue n'est pas guidée par la réflexion, on préfère la mort à la vie. » Proverbes, chapitre XIII : « Celui qui garde sa langue garde son ame ; mais celui qui est inconsidéré dans ses discours sentira le mal. » Celui qui parle inconsidérément sent le mal, c'est-à-dire le remords de la conscience. Ecclésiastique, chapitre XX : « Celui qui se répand en paroles, blessera son ame. » Et, de plus, la perte de l'amitié de ses frères. Dans le même livre il est écrit : « Le sage se rend aimable à tout le monde par ses bonnes paroles, et les insensés perdent ses bonnes graces. » Ensuite la confusion. Proverbes, chapitre X : « La bouche de l'insensé est près de la confusion. » Ibid. : « L'impie blesse et est blessé lui-même. » Ensuite la damnation. En saint Matthieu, chap. XIII : « Vos paroles vous justifieront ou vous condamneront. » Si on n'est pas réfléchi, on prend plutôt la voie qui conduit à la mort que celle qui conduit à la vie, et on fait sa société des hommes qui mènent à l'enfer, plutôt que de ceux qui conduisent au ciel. La méditation nous fait éviter la voie dangereuse. Ps. CXVIII : « J'ai réfléchi à mes voies, et j'ai tourné mes pas. »

L'homme sans réflexion est comme un animal sans raison, ou même pire que lui. Saint Bernard a dit : « L'homme doué de raison, et qui n'en fait pas usage, ne vous semble-t-il pas plus brute que les brutes elles-mêmes? » Si un animal ne se conduit pas raisonnablement, il a son excuse dans sa nature même. Les œuvres de celui qui est au-dessus de nous doivent faire le sujet de nos méditations, d'après ces paroles du septième chapitre de l'Ecclésiastique : « Considérez les œuvres de Dieu qui sont possibles à Dieu seul et non à l'homme. » Cette pensée nous empêche de juger mal les œuvres de Dieu. C'est une pensée de foi, sans laquelle on attribue injustement

---

sint in manibus linguæ. *Proverb.*, XV : « Si non dirigatur lingua consideratione, mors præeligitur vitæ. » *Proverb.*, XIII : « Qui custodit os suum, custodit animam suam; qui autem inconsideratus est ad loquendum, sentiet mala. » Loquens inconsiderate sentit hæc mala, scilicet conscientiæ remorsionem. *Eccles.*, XX : « Qui multis utitur verbis, lædit animam suam. » Item, gratiæ evacuationem. In eodem : « Sapiens in verbis amabilem se facit; gratiæ autem fatuorum effundentur. » Item confusionem. *Proverb.*, X : « Os stulti confusioni proximum est. » Ibidem, XIII : « Impius confundit et confundetur. » Item damnationem. *Matth.*, XIII : « Ex verbis tuis justificaberis, et ex verbis tuis condemnaberis. » Si desit consideratio, præeligitur via ducens ad mortem viæ quæ ducit ad vitam, et societas quæ ducit in infernum illi quæ ducit in paradisum. Ex consideratione est desertio periculosæ viæ. In *Psalm.* XVIII : « Cogitavi vias meas, et converti pedes meos. »

Homo consideratione non utens est ut animal brutum, vel eo deterior. Bernardus : « Annon tibi bestiis bestialior videtur homo rationem habens et ratione non utens? » Pecus quidem si ratione se non regat, excusationem habet a natura. Versari debet consideratio nostra circa opera ejus qui supra nos est, juxta illud *Eccles.*, VII : « Considera opera Dei, quæ scilicet virtuti divinæ sunt possibilia, non humanæ. » Hæc consideratio ad hoc utilis est, ne ea temere præsumamus; hæc consideratio fidei est, si ipsa desit cum Dei injuria, quod Dei proprium est, ab homine usurpatur, et creaturæ attribuitur, quod est quasi idololatria. Et si contingat quod ad

à l'homme ce qui appartient à Dieu, ce qui est une espèce d'idolâtrie. Et si on cède quelquefois aux avis d'un ami qui donne de bons conseils, on l'attribue à la puissance de sa parole et à sa sagesse, et on cherche, par ce moyen, sa propre gloire et à s'attirer les louanges des hommes. Mais si on ne vient point à bout de corriger un pécheur, on s'indigne et on est irrité contre lui, regardant son obstination comme une offense, sans songer que la conversion d'un pécheur n'est pas l'œuvre de la puissance de l'homme, mais de celle de Dieu. Celui qui porte un flambeau ne donne point la vue à la personne qu'il veut éclairer, et celui qui sert à manger à un autre ne lui donne point la vie ; enfin, celui qui excite au combat ne donne pas le courage militaire, ce ne sont là que des moyens ; ainsi le prédicateur ne donne pas la grace qui change le pécheur, c'est Dieu qui opère la conversion. De là cette parole de Salomon : « On ne peut pas corriger celui que Dieu méprise. » Dieu fait choix de quelques ames, qu'il enlève comme de force à de nombreuses tribulations, en les arrachant des mains de l'ennemi du salut, tandis qu'il en abandonne d'autres comme des tas de pots cassés et comme de vieux habits inserviables, qu'il laisse pourrir dans la fange des plaisirs et des richesses. Nous devons bien prendre garde aux œuvres de notre ennemi, c'est-à-dire du diable, afin de les détruire, à l'exemple du Sauveur, qui est venu dans le monde, pour nous encourager, par son exemple, à détruire l'œuvre du diable, selon ces paroles de l'Evangile de saint Jean, chap. XIII : « Le Fils de Dieu est venu, afin de détruire l'œuvre du diable. » Ce doit être le but auquel doivent tendre tous les efforts et le zèle de ceux qui ont le soin des ames dans les paroisses. Isaïe, chapitre XXVII : « Le fruit de tous ses efforts sera la destruction du péché de son peuple. »

Nous devons aussi surveiller soigneusement notre conduite ; car

---

exhortationem alicujus aliquis corrigatur, eloquentiæ et sapientiæ suæ hoc attribuit, et inde gloriam suam et laudem hominum quærit. Si vero non corrigatur, offenditur, et peccatori indignatur, et irascitur incorrigibilitatem ipsius, suam contumeliam reputans, non attendens quod correctio peccatoris non est opus humanæ virtutis, sed divinæ. Ferens lucernam, non confert visum gradienti, et cibum ministrans, non confert vitam illi cui ministratur; et ad pugnam incitans, non dat virtutem præliandi, adminiculantia sunt ista, sic prædicator non dat gratiam qua peccator corrigatur : Deus est qui correctionem operatur. Unde juxta verbum Salomonis : « Nemo potest corrigere quem ille despicit. » Quosdam Deus appretiatur, quos de manu inimici quasi violenter eripit tribulationibus multis; quosdam vero despicit, quos velut fragmenta vasorum et pannos irreparabiles in luto divitiarum et deliciarum putrescere permittit. Opera ejus qui contra nos est, scilicet diaboli, considerare debemus, ut eorum destructioni intendamus exemplo Salvatoris, qui mundo visibilis apparuit, ut ejus exemplo ad horum operum destructionem incitaremur, juxta illud *Joan.*, III : « In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli ; » ad hoc debet esse studium et labor eorum qui curas habent ut peccata in parochiis eorum destruantur. *Isai.*, XXVII : « Iste omnis fructus, ut auferatur peccatum ejus. »

Opera etiam nostra frequenter considerare debemus ; distincte enim examina-

Dieu examinera scrupuleusement jusqu'à une parole inutile. Job, chap. XI : « Je tremblois pour tout ce que j'ai fait, sachant que vous n'épargnez pas le pécheur. » Proverbes, chapitre XIII : « L'homme sensé examine tous ses pas. » Nous devons encore examiner la conduite de ceux avec qui nous avons à vivre, pour qu'ils nous servent d'exemple. Proverbes, chap. VI : « Allez à la fourmi, ô paresseux, considérez sa conduite, et apprenez à devenir sage. » Celui qui disoit : « Guérissez-moi, Seigneur, et je serai guéri, » comprenoit bien que la conversion d'une ame est l'œuvre de Dieu et non de l'homme. Jérémie, chap. XVII, a dit : « Si le péché s'est emparé du cœur de l'homme, jamais il ne guérira sans le secours de Dieu, » comme le prouvent ces paroles du Sauveur dans le chap. XIX de l'Evangile de saint Matthieu : « Lorsqu'un jeune homme riche, ayant entendu ce que disoit Jésus-Christ du mépris des richesses, s'en alla tout triste, le Seigneur dit : Je vous dis en vérité qu'un riche entrera difficilement dans le royaume des cieux. » Et encore : « Il est plus facile à un cable de passer par le trou d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. » Et après cela, lorsqu'il eut dit à ses disciples : « Qui pourra être sauvé ? » Il répondit : « C'est impossible aux hommes ; » c'est-à-dire qu'ils le délivrent de l'esclavage de ses mauvaises passions ; « mais tout est possible à Dieu. »

Il faut en dire autant de tous les autres vices. Car le cœur de celui qui se laisse éprendre de l'amour des femmes ne peut en être délivré que par une grace de Dieu. Isaïe, ch. XLIII : « C'est moi qui efface vos iniquités, à cause de moi. » Le prohète Osée, chap. XIII, dit : « Ta perte vient de toi, Israël, et ton salut vient de moi seul. » Job, chap. XIV : « Qui peut rendre pur ce qui est né d'un sang impur ? N'est-ce pas vous seul qui le pouvez ? » Ecclésiastique, chap. XXI : « Le péché est comme une épée à deux tranchants, et la plaie qu'il

---

buntur à Deo etiam verba otiosa. *Job*, XI : « Verebar omnia opera mea, sciens quod non parcis delinquenti. » *Proverb.*, XIII : « Astutus considerat omnes gressus suos. » Opera etiam eorum qui sunt inter nos, considerare debemus, ut inde exempla sumamus. *Proverb.*, VI : « Vade ad formicam, o piger, et considera vias ejus, et disce sapientiam. » Quod corrigere aliquem Dei sit, non hominis, intelligebat qui dicebat : « Sana me, Domine, et sanabor. » *Jerem.*, XVII : « Si cupiditas cor hominis occupaverit, nunquam sanabitur cor illud sine Dei operatione, » sicut ex verbis patet Domini, *Matth.*, XIX, qui ait : « Cum juvenis habens multas possessiones abiisset tristis, audito verbo ipsius de contemptu divitiarum : Amen dico vobis, dives difficile intrabit in regnum cœlorum. » Item : « Facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum cœlorum ; » et cum hoc audito dixisset discipulis : « Quis poterit salvus esse ? » respondit : « Apud homines impossibile est, » ut scilicet per se a suis cupiditatibus convertatur ; « apud Deum omnia possibila sunt. »

Idem intelligendum est de aliis corruptionibus. Si enim amor illicitus alicujus mulieris cor occupavit, sine virtute divina non sanabitur. *Isai.*, XLIII : « Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me. » *Oseæ*, XIII : « Perditio tua, Israel, tantum ex me auxilium tuum. » *Job*, XIII : « Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine ? Nonne tu qui solus es ? » *Eccles.*, XXI : « Thomphæa bis acuta om-

fait est incurable; » elle l'est, il est vrai, par la science et le pouvoir des hommes. Comme il n'appartient qu'à Dieu seul de créer, de même il n'appartient qu'à lui de recréer l'homme. Le péché réduit l'homme à rien, et le met même au-dessous du néant. Il vaudroit mieux pour lui qu'il ne fût jamais né, ou qu'il n'eût jamais été, s'il ne doit pas se convertir. En sorte qu'il appartient à la puissance de Dieu, et non à celle des hommes, de le ramener à une meilleure vie, et comme la grace est au-dessus de la nature, il n'appartient qu'à Dieu de donner l'être à la nature de l'ame, de même lui seul peut y faire pénétrer la grace. Psaume LXXXIII : « Dieu donnera la grace et la gloire. » Saint Jacques, chap. I : « Tout don excellent et parfait vient d'en-haut. » Les coups qui sont plus forts que les paroles sont incapables de corriger, selon ces paroles du vingt-septième chapitre du livre des Proverbes : « Quand vous pileriez l'imprudent dans un mortier, comme on y bat du grain en frappant dessus avec un pilon, vous ne lui ôteriez pas son imprudence. » Les exhortations et les bons conseils seront encore bien moins efficaces, car il n'y a que ce qui pénètre le cœur qui le change. Il n'y a point de conversion sans la grace, qui vient immédiatement de Dieu, puisqu'elle est un don. La grace nous fait enfants de Dieu. Elle nous donne droit au royaume du ciel et nous délivre de l'enfer, ce que Dieu seul peut faire.

Il est très-important pour un prince de régler son zèle sur la prudence. Saint Bernard écrivoit au pape Eugène : « Admirez le délicieux enchaînement de toutes les vertus, et voyez comme elles tiennent les unes aux autres; et qu'il n'y a pas de courage qui ne soit de la témérité, s'il n'a pas la prudence pour principe. » C'est encore elle qui pose en souveraine la règle entre le besoin et le plaisir, en assignant à l'un et à l'autre la limite qui le détermine, soit en fixant à

---

nis iniquitas, plagæ illius non est sanitas, » virtute scilicet humana; sicut ad Deum pertinet creatio, ita recreatio. Peccatum hominem ad nihilum redigit, et quodammodo ad deterius. Bonum etiam esset ei si natus non fuisset, vel nihil omnino fuisset, nisi correctio secutura sit : unde virtutis divinæ, non humanæ, est ad statum bonum illum reducere, cum gratia sit supra naturam, et solius Dei sit naturam animæ in esse perducere, ipsius solum erit gratiam infundere. In *Psalm.* LXXXIII : « Gratiam et gloriam dabit Dominus. » *Jacob.*, I : « Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est. » Non sufficiunt ad correctionem verbera, quæ sunt majoris efficaciæ quam verba, juxta illud *Proverb.*, XXVII : « Si contuderis stultum in pila quasi pisanas, desuper feriente pilo, non aufertur ab eo stultitia ejus; » multo minus ad eorum correctionem sufficit verbi exhortatio, cor non sanat nisi quod cor intrat. Non fit correctio sine gratia, quæ est immediate a Deo, cum datur gratia; datur spiritus, scilicet qui non datur nisi a Deo, cum sit donum optimum : cum gratia datur, fit filius Dei cui datur. Datur ei jus regni, pœna æterna remittitur, quæ omnia ad Deum constat pertinere.

Multum necessaria est principi, ut prudentia fortitudinem suam cohibeat. Bernardus Eugenio papæ : « Adverte suavissimum amplexum virtutum, atque alteram pendere ex altera matrem fortitudinis esse prudentiam; nec fortitudinem esse, sed temeritatem quemlibet ausum, quem non parturivit prudentia. » Hæc idem est, quæ inter necessitates et voluptates media quasi quædam arbitra sedens, utrinque certis limitibus disterminat fines, istis assignans

l'un et lui montrant le but où il doit s'arrêter, et à l'autre ce qui lui est indispensable et nécessaire, et forme par ce moyen la vertu de tempérance ; car la réflexion fera accuser d'intempérance aussi bien celui qui tient trop au nécessaire, que celui qui accorde trop au superflu. La tempérance ne consiste pas seulement à retrancher le superflu, mais encore dans l'usage du nécessaire ; cependant il faut que l'ame réfléchisse bien à ce qui est juste, afin qu'elle s'en fasse une idée juste et exacte. Car elle doit d'abord s'examiner soigneusement, afin de conclure de la règle de la justice, de ne pas faire aux autres ce qu'elle ne voudroit pas qu'on lui fît, et de ne pas refuser à autrui ce qu'elle voudroit qui lui fût fait. Un trop grand courage ne peut être louable dans un prince. Saint Bernard écrit dans son livre de la Considération : « Je crois qu'il vaut mieux pour un prince de pécher par prudence que par témérité. »

CHAPITRE V.

Avant de rien entreprendre, un prince doit considérer trois choses.

Un prince doit considérer trois choses dans tout ce qu'il va faire : si c'est honnête, si c'est avantageux, si c'est convenable. Saint Paul, Ire aux Corinthiens, chap. X : « Tout m'est permis, mais tout n'édifie pas. » L'Apôtre parle ici de l'usage des viandes immolées aux idoles, dans cette idée que tout ce qui est permis n'est point convenable, c'est-à-dire, comme étant un obstacle plutôt qu'un moyen de succès à ses prédications. Eccles., ch. XXXVII : « Tout ne convient pas à tout le monde; » et l'Apôtre ajoute, comme éclaircissement : « Tout m'est permis, mais tout n'édifie pas. » Tout est permis en vertu du libre arbitre et par la loi naturelle, parce que toutes les créatures sont pures : « La terre et tout ce qu'elle renferme, appartient au Seigneur. » Aussi

---

et præbens quod satis est, illis quod minus est demens, et sic ex alterutro tertiam formans virtutem, quam dicunt temperantiam, nempe intemperantem ipsa consideratio censet tam eum qui necessaria pertinaciter demit, quam qui indulget superfluis. Non est temperantia in solis resecandis superfluis, est et in admittendis necessariis, tamen de justitia necesse est mentem consideratione præveniri, ut se formet in ea. Se enim necesse est prius ut ex se norma ducat justitiæ, non factura utrique alteri quod sibi nolit fieri, nec quod sibi fieri velit alteri negatura. Non est laudabilis in principe nimia audacia. Bernardus in lib. *De consideratione :* « Ego multo mihi tutius judico apud majestatem timiditate, quam temeritate periclitari. »

CAPUT V.

Quod princeps trina consideratione quod facturus est, prævenial.

Princeps quod facturus est, trina consideratione debet prævenire, scilicet an liceat, an expediat, an deceat. I. *Cor.*, X : « Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt ; » loquitur Apostolus de comestione eorum quæ immolata sunt idolis, ut non omnia quæ licent expediunt, id est, adjuvant in cursu prædicationis, sed magis impediunt. *Eccles.*, XXXVII : « Non omnia omnibus expediunt ; » et subditur ab Apostolo ad explanationem : « Omnia mihi licent, sed non omnia ædificant ; » licent omnia potestate liberi arbitrii, et doctrina legis naturalis, qua omnia munda sunt : « Domini

est-il permis d'user de toute espèce d'aliments, mais on doit s'abstenir de certaines choses pour ne pas scandaliser le prochain. Proverbes, chap. XIV : « La femme sage bâtit sa maison; l'insensée détruit de ses mains, celle même qui étoit bâtie. » L'Apôtre ajoute : « On ne doit pas rechercher ses intérêts, » ajoutez seulement. Ire aux Corinthiens, chap. XIII : « La charité ne recherche pas seulement ses intérêts, » ainsi que le dit saint Augustin, dans son commentaire sur ces paroles de saint Paul aux Philippiens, ch. II : « Que chacun ait égard, non à ses intérêts, mais à ceux des autres. » Si cependant on nous oppose la défense du Lévitique chap. II, et du quatorzième chap. du Deutéronome, nous répondrons que ces sortes de viandes ne furent point prohibées en elles-mêmes, mais que ce fut une abstinence imposée au peuple et une figure de ce que doit être la pénitence, et ensuite pour réprimer le péché de gourmandise auquel ce peuple étoit adonné. L'Apôtre révoque cette défense dans le premier chap. de son Epître à Tite, par ces paroles : « Tout est pur pour ceux qui sont purs. »

Un prince, dans l'examen qu'il a à faire de la décence de ses actions, doit se souvenir, d'après Hugues de Saint-Victor, que la décence consiste dans un maintien honnête du corps, de la tenue et de la conduite. Il dit encore : « La décence est une conduite bonne et honnête qui ne se contente pas de ne rien faire de mal, mais qui s'applique à faire de son mieux tout le bien qu'elle fait. » Cette définition semble avoir été tirée de ces paroles de saint Augustin : « Qu'il n'y ait rien dans votre démarche, dans votre maintien, dans vos habits et dans tous vos mouvements qui ne soit pas convenable à la sainteté de votre vocation. » Cette règle des convenances n'est autre chose que la modestie, dont Aristote dit, « que c'est elle qui fait observer les convenances,

est terra et plenitudo ejus. » Unde licet omnia comedere, sed ad vitandum scandalum proximi, a tali comestione abstinendum est. *Proverb.*, XIII : « Sapiens mulier ædificat domum suam. Insipiens extructam quoque destruet manibus ; » et subdit Apostolus : « Nemo quod suum est, quærat,» supple tantum, I. *Cor.*, XIII. «Charitas non quærit quæ sua sunt tantum, » ut dicit Augustinus ibi. *Philip.*, II : « Non quæ sua sunt singuli considerantes, sed quæ aliorum. » Si quis tamen objiciat de cibis prohibitis populo Judæorum, *Levit.*, XI, et *Deuter.*, XIV, dicendum quod illi cibi non fuerunt prohibiti propter se, sed in onus populi, et propter significationem, et ad restringendum peccatum gulæ, quod in populo illo multum regnabat. Apostolus etiam revocavit prohibitionem illam, *Tit.*, I, dicens : « Omnia munda mundis. »

Cum princeps considerare habeat, an deceat quod facturus est, quod ad disciplinam pertinet, sciendum quod secundum Hugonem de S. Victore, « disciplina est omnium membrorum motus ordinatus, et dispositio decens in omni habitu et actione. » Idem : « Disciplina est conversatio bona et honesta, cui parum est non mala facere, sed studet in his quæ bene agit, per cuncta irreprehensibilis apparere. » Hæc descriptio videtur esse sumpta ex verbis Augustini dicentis : « In incessu, statu, habitu, et in omnibus motibus vestris non fiat quod cujusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem. » Ista disciplina idem videtur esse quod modestia, de qua loquitur Philosophus : « Cujus est decorem seu decentiam servare in exteriori conversatione, et est decor iste respectu hominum. » Ad viden-

lui ne sont que les égards que l'on doit aux hommes. » Or, pour juger si une chose est convenable ou non, il faut considérer si elle est selon la nature et la dignité de la personne avec laquelle on a à traiter. Il faut encore bien faire attention aux temps et aux lieux. La bienséance dans l'homme est ce qui est en harmonie avec la dignité de sa nature : aussi une chose qui ne seroit pas indécente dans une bête, seroit inconvenante dans un homme. De même, une chose qui ne conviendroit pas à une personne élevée en dignité, ne seroit pas déplacée chez un simple particulier; et ce qui seroit condamnable chez un religieux, n'auroit rien de repréhensible chez un séculier.

Il y a aussi des inconvenances de temps, selon ces paroles de l'Ecclésiastique, chap. XX : « La parole sage sera mal reçue de la bouche de l'insensé, parce qu'il la dit à contre-temps. »

Il y en a d'autres de lieu, comme, par exemple, quand on fait dans un lieu saint une chose inconvenante pour le lieu, bien qu'elle ne le soit pas ailleurs. On doit apporter le plus profond respect dans le saint lieu. Il faut observer que le respect s'entend de plusieurs manières : quelquefois c'est un sentiment qui porte à fuir et à se retirer dans son néant, en face d'un objet élevé, et c'est là le sentiment de révérence, auquel répond la crainte respectueuse, qui fait éviter aux personnes timides la rencontre de ceux qui sont élevés en dignité, et qu'elles n'osent pas aborder. Parce que cette révérence implique l'honneur que l'on rend à quelqu'un à cause de sa dignité, comme un acte de soumission et un signe d'obéissance, comme de se lever à son arrivée, de se tenir debout quand il est assis, de le saluer quand il passe et de marcher après lui : on fléchit le genou et on rend honneur à quelqu'un, à cause de son âge, de sa dignité, de son caractère, ou de l'éminence de quelque qualité. On rend hommage à la supériorité,

---

dum autem utrum aliquid sit decorum seu decens, vel non, attendendum est an sit naturæ consentaneum, et an sit personæ dignum, quæ hoc agit, vel cum qua agitur.

Attendendum est etiam ad congruentiam temporis vel loci. Decor est in homine quod est consentaneum excellenti naturæ hominis, et est aliquid indecens in homine quod non esset indecens in bruto. Item, aliquid indecens est in persona prælati, quod non esset indecens in persona privata. Item, aliquid indecens est in religioso, quod non esset in persona sæculari. Item, aliquid est indecens congruentia temporis, secundum illud *Eccles.*, XX : « Ex ore fatui reprobabitur parabola, quia non dicit illam in tempore suo. »

Ratione etiam loci aliquid est indecens, ut cum in sacro loco aliquid fit indecenter, quod alibi fieret decenter : sacro loco magna est exhibenda reverentia. Et notandum quod revereri multipliciter accipitur, aliquando enim dicit motum qui est fugiendo seu resiliendo ab altitudine alicujus rei in propriam parvitatem, et vocatur motus iste motus reverentiæ, et huic motui interiori respondet exterius elongatio vel fuga, qua humiles prius elongant se ab his qui sunt in potestate positi, non audentes eis appropinquare, quoniam revereri dicit honorem quem aliquis exhibet alteri gratia dignitatis, ad ostendendum quod ipse subjectus sit ei, et paratus voluntatem ejus sequi, ut est assurgere venienti, assistere sedenti, inclinare transeunti, incedentem sequi; et genuflexio exhibetur, et honor alicui propter prioritatem temporis vel naturæ dignitatem vel excellentiam in aliqua gratia. Propter superioritatem exhibetur honor, juxta illud *Rom.*, XIII : « Cui ho-

selon ce texte de saint Paul aux Romains, chap. XIII : « Rendez l'honneur à qui vous le devez. » Ire Epître de saint Pierre, chap. II : « Honorez le roi. » De même, à cause de l'âge, Lévitique, chap. XIX : « Levez-vous devant des cheveux blancs et respectez la présence du vieillard. » Ensuite par droit de nature. Exode, chap. XX : « Honorez votre père et votre mère. » Malachie, ch. Ier : « Si je suis votre père, où est l'honneur que vous me rendez? » On doit honorer les qualités supérieures partout où elles se trouvent. Saint Pierre, Ire Epître, chap. Ier : « Honorez tout le monde. » Saint Paul, Epître aux Romains, chap. XII : « Prévenez-vous les uns les autres par des témoignages d'honneur et de déférence. » Saint Paul aux Philippiens, chap. II : « Que chacun, par humilité, croie les autres au-dessus de soi. » Saint Augustin dit : « Nous ne devons pas croire par une sorte de semblant d'humilité, mais réellement et avec sincérité, qu'il peut y avoir dans les autres des qualités inconnues, dont notre ignorance empêche que nous ne le reconnoissions comme supérieur à nous, malgré qu'il paroisse en nous des qualités que l'on n'aperçoit pas en lui. »

Nous ferons observer que l'honneur le plus insigne qui peut être rendu à la créature, est celui que nous devons à la nature humaine qu'a bien voulu revêtir le Fils de Dieu. Mais nous devons honorer d'un culte tout particulier la nature humaine dans la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à cause de l'ignominie de la croix, d'après ces paroles de saint Paul, dans son Epître aux Philippiens, chapitre II : « Il s'est abaissé lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a élevé au-dessus de toutes choses. » Aussi depuis l'établissement de l'Eglise, adore-t-on la croix, sur laquelle est mort celui à qui on rend cette adoration; or, l'ignominie de la croix est le motif de cette adoration. Saint Augustin écrit sur l'adoration de la nature humaine

---

norem honorem. » I. *Petr.*, II : « Regem honorificate. » Item, propter prioritatem temporis, ut *Levit.*, XIX : « Coram cano capite consurge et honora præsentiam senis. » Item, propter dignitatem naturæ, ut *Exod.*, XX : « Honora patrem tuum et matrem tuam. » Et *Malach.*, I : « Si ego pater, ubi honor meus? » Propter excellentiam in aliqua gratia honor exhibendus est omnibus. Debemus enim credere quod omnes excedunt in aliqua gratia. I. *Petr.*, I : « Omnes honorate. » *Rom.*, XII : « Honore invicem prævenientes. » *Phil.*, II : « In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes. » Augustinus : « Non hoc ita debemus arbitrari, ut nos æstimare fingamus, sed vere æstimemus aliquid posse esse occultum in aliquo, quod non superior sit, etiam si bonum nostrum, » quo illo videmur superiores esse, non sit occultum.

Et notandum quod dignissima specie honoris creaturæ exhibendi, est honor qui debetur humanæ naturæ, quam Filius Dei assumpsit; specialiter vero est honoranda humana natura in Christo propter inhonorationem quam in cruce sustinuit, juxta illud *Phil.*, II : « Humiliavit semetipsum factum obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod et Deus exaltavit illum. » Propter hoc ex institutione Ecclesiæ fit adoratio crucis, in qua is cui exhibetur honor, ille est Christus passus : ignominia vero crucis est causa illius adorationis. De adoratione humanæ

qu'a prise Jésus-Christ, dans son commentaire sur ces paroles : « Adorez l'escabeau de ses pieds, parce qu'il est saint : » « Nous devons savoir qu'il y a en Jésus-Christ de la terre, que nous adorons sans impiété, c'est-à-dire sa chair. »

Après l'honneur que nous rendons à la nature humaine dans la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le second est dû à la bienheureuse Vierge dans laquelle et de laquelle le Fils de Dieu s'est fait chair. Saint Damascène a dit : « Nous adorons non la matière, mais l'image et la figure de la mère de Dieu. » Par le mot figure, il faut entendre l'objet figuré, ou signifié par l'image ; puis il ajoute : « Car l'honneur que nous lui adressons, retourne à celui qui s'est incarné dans son sein. » C'est-à-dire que la mère n'est honorée qu'à cause du fils.

En troisième lieu, les anges bienheureux et les saints qui sont dans l'état de gloire doivent être honorés par ceux qui sont dans l'état de misère ; car il est bien au-dessous de l'état de gloire. Saint Matthieu, chap. II : « Parmi les enfants des hommes, il n'y en a pas de plus grand que Jean-Baptiste. » Or, celui qui est le plus petit dans le royaume des cieux, est plus grand que lui.

Quatrièmement, il faut honorer ceux qui président dans l'Eglise militante ; c'est-à-dire, ceux qui sont dans une condition inférieure doivent honorer ceux qui sont dans une condition supérieure. Car ceux qui président tiennent la place de Dieu ; aussi faut-il les honorer, puisqu'ils sont appelés des dieux. Exode, chap. XXIII : « Vous ne direz point de mal des dieux et vous ne maudirez pas le prince de votre peuple. » Mais nous devons surtout honorer ceux qui sont nos chefs spirituels, selon ce texte de la première Epître de saint Paul à Timothée, chap. V : « Que les prêtres qui gouvernent bien soient doublement honorés, particulièrement ceux qui travaillent à annoncer la parole de Dieu et à l'instruction des peuples. »

---

naturæ a Filio Dei assumptæ dicit Augustinus super illud, « Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est : » « Sciendum est quod in Christo terra est, id est caro, quæ sine impietate adoratur. »

Post naturam humanam a Filio Dei assumptam, exhibendus est honor beatæ Virgini, in qua et ex qua Filius Dei carnem assumpsit. Damascenus : « Dei genitricis imaginem non materiam, sed figuram adoramus, » figuram hic intellige figuratum seu significatum per imaginem. Et subdit Damascenus : « Honor enim qui est ad ipsam, ad eum qui ex ea incarnatus est, reducitur. » Hoc dicit ideo, quia mater propter Filium honoratur.

Tertio, exhibendus est honor beatis angelis et sanctis qui sunt in statu gloriæ ab his qui sunt in statu miseriæ ; status enim miseriæ inferior est statu gloriæ. *Matth.*, II : « Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista, » qui autem minor est in regno cœlorum, major est illo.

Quarto, exhibendus est honor his qui præsunt in Ecclesia militante, qui scilicet sunt in gradu superiori ab his qui sunt in gradu inferiori. Qui enim præsunt, sunt in loco Dei, ideo honor eis exhibendus est, unde et Dii vocantur. *Exod.*, XXIII : « Diis non detrahes, et principi populi tui non maledices. » Præcipue honor exhibendus est his qui præsunt quantum ad spiritualia, juxta illud I. *Tim.*, V : « Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina. »

Cinquièmement, on doit honorer les amis de Dieu et ceux d'une sainteté notoire, qui sont encore dans la voie; aussi ceux qui se regardent comme des pécheurs, ont coutume de fléchir le genou devant eux pour leur demander leur bénédiction. Et en effet, selon qu'ils le disent eux-mêmes, leur condition est bien plus mauvaise que celle des justes, de même que celle de serviteur ou d'esclave, que celle de maître ou de fils. Les enfants du maître sont appelés maîtres par ses serviteurs. Saint Matthieu, chap. XV : « Il n'est pas bon de prendre le pain des enfants et de le jeter aux chiens. » Les pécheurs sont appelés chiens, et les justes, les enfants. Puis on ajoute : « Car les chiens ramassent les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres, » c'est-à-dire ces maîtres que l'on a appelés les enfants. Isaïe, ch. XLIX, dit à l'Eglise, en parlant de cet hommage : « Ils vous adoreront la face contre terre. » Il faut observer que le respect que l'on doit aux objets dédiés à la divinité, comme, par exemple, une église ou un cimetière, ou ce qui sert à l'ornementation du lieu saint, ou ce qui est employé à une solennité, est une espèce de crainte religieuse qui nous empêche d'entrer dans une église dans un état peu décent et sans nous être sanctifiés, ou d'approcher de l'autel, ou de commettre quelque péché dans le lieu saint, ou d'y faire quelque action profane. On lit à ce sujet dans la Genèse, chap. XXVIII : « Que ce lieu est terrible ! Ce ne peut être que la maison de Dieu et la porte du ciel. » Malachie, ch. II : « Lévi trembloit devant mon nom. » Dieu est saint; et il veut qu'on s'approche de lui dans l'état de sainteté, pour remplir son ministère auprès de sa divine majesté. » Exode, chap. XXVIII : « Après qu'Aaron se sera sanctifié, il remplira auprès de moi son ministère sacré. » Or, celui qui ne montre point que Dieu est saint, en accomplissant son ministère dans un état de sainteté, l'oblige à manifester lui-même sa sainteté, par le châtiment que

---

Quinto, honor exhibendus est amicis Dei et in statu viæ qui sunt notæ sanctitatis, unde qui se reputant peccatores, cum genuflexione suffragia solent petere a talibus; status enim eorum secundum suam repetitionem est inferior statu aliorum, sicut status servi a statu domini vel filii; filius domini a servis dominus vocari solet. *Matth.*, XV : « Non est bonum sumere panem filiorum et dare canibus. » Canes vocant peccatores ; filios, justos ; et subditur : « Nam et catelli edunt de micis quæ cadunt de mensa dominorum suorum. » Intelligit illos dominos, qui primo vocati sunt filii. De hoc honore dicitur ad Ecclesiam, *Isa.*, XLIX : « Vultu in terram demisso adorabunt te. » Et notandum quod reverentia quæ debetur rebus Deo dicatis, ut templo vel cæmiterio, vel his quæ pertinent ad ornatum templi, ut sancto tempori videtur esse quidam timor quo timemus intrare templum illoti vel non sanctificati, vel appropinquare altari vel aliis rebus sacris, vel inquinare nos in loco sancto, vel communia opera ibi exercere. De hoc timore habetur *Gen.*, XXVIII : « Quam terribilis est locus iste ? non est hic aliud nihil domus Dei et porta cœli. » *Malach.*, II : « Levi a facie nominis mei pavebat. » Cum Dominus sanctus sit in sanctitate, vult appropinquari ad ejus ministerium, *Exod.*, XXVIII : « Aaron sanctificatus ministret mihi; » qui vero Deum non ostendit sanctum ad ministerium ejus in sanctitate appropinquando, ipse ostendet eum sanctum pro immunditia sua pœnam a Deo reci-

sa justice lui infligera en punition de son indignité. Lévitique, chap. X : « Nadab et Abiu, fils d'Aaron, ayant pris leurs encensoirs, y mirent du feu et de l'encens dessus, et ils offrirent devant le Seigneur un feu étranger, ce qui ne leur avoit point été commandé ; mais un feu étant sorti du Seigneur, les dévora. » Moïse dit donc : « Voilà ce que le Seigneur a dit : Je serai sanctifié dans ceux qui m'approchent. » On ne voit dans aucun endroit de l'Evangile que le zèle de Jésus-Christ se soit enflammé de tant de colère, qu'à la vue des irrévérences qui se commettoient dans le temple. Saint Jean, chap. II, saint Matthieu, chap. XXII : « Alors s'est accomplie cette parole, le zèle de votre maison me dévore. » On lit dans saint Matthieu, chap. II, qu'il n'étoit pas permis de traverser le temple, en transportant un vase. Après ces paroles : « Tout m'est permis, » l'Apôtre ajoute : « Si j'agis avec la grace, pourquoi suis-je accusé ? » c'est-à-dire, pourquoi tombé-je sous les accusations des ignorants, parce que je rends des actions de graces ? « Soit donc que vous mangiez, que vous buviez, ou que vous fassiez tout autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu, » c'est-à-dire, à la louange de Dieu. Saint Ambroise dit : « Avec le secours du Créateur, afin que Dieu soit loué dans toutes nos actions et notre conduite. » Saint Augustin : « Si vous faites bien ce que vous faites, ce sont des louanges à Dieu. » Et encore : « Lorsque vos bonnes œuvres font louer Dieu, vous le louez ; et vous le blasphémez quand vos mauvaises actions le font blasphémer. » Il dit encore sur le même sujet : « Si vous prenez, pour la réparation de vos forces et la réfection de votre corps, ce que vous mangez et ce que vous buvez en rendant grâces à celui qui vous a donné, à vous créature mortelle et fragile, ce soulagement à vos forces épuisées, votre boire et votre manger louent Dieu. Mais si vous excédez les besoins de la nature par une excès de gourmandise, et si vous prenez immodé-

---

piendo. *Levit.*, X : « Arreptis Nadab et Abiud, filii Aaron, thuribulis imposuerunt ignem et incensum, insuper offerentes coram Domino ignem alienum, quod eis præceptum non erat, egressusque ignis a Deo, devoravit eos ; dixitque Moyses : Hoc est quod locutus est Dominus : Sanctificabor in his qui appropinquant mihi. » Non legitur Christum in Evangelio tantam iram per zelum ostendisse, quantam ostendit cum vidit quod templo non exhibebatur debita reverentia, *Joann.*, II, et *Matth.*, XXII : « Tunc impletum est illud : Zelus domus tuæ comedit me. » *Matth.*, II, legitur quod non sinebat ut quisquam transferret vas per templum post illud verbum Apostoli, « Omnia mihi licent, » subdit Apostolus : « Si cum gratia participo, quid blasphemor ? » id est, cur cado in blasphemiam imperitorum, pro eo quod gratias ago ? « Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in Dei gloriam facite, » id est in laudem Dei. Ambrosius : « Cum invocatione creatoris, ut in actibus et conversatione nostra laudetur Deus. » Augustinus : « Si hæc recte fiunt, laudes Dei sunt. » Idem : « Cum laudatur Deus de bono opere tuo, Deum laudas, et cum blasphematur Deus de malo opere tuo, Deum blasphemas. » Item idem : « Si quod manducas et bibis, ad refectionem corporis sumis, reparationemque membrorum tuorum, gratias agens ei qui tibi præbuit mortali, et fragili supplementorum solatia, cibus tuus et potus laudat Deum ; si vero modum naturæ debitum

rément des liqueurs enivrantes, votre bouche a beau publier les louanges de Dieu, votre conduite le blasphème. » Il est dit dans l'Epître canonique de saint Jule, de ceux qui mangent sans bénir les biens que Dieu leur a donnés, sans lui en rendre grâces, et sans les partager par l'aumône, avec les pauvres : « Ils déshonorent leur table, en y mangeant sans retenue et n'ayant soin que de se nourrir eux-mêmes. »

CHAPITRE VI.

Un prince doit penser souvent à ce qu'il est, qui il est et quel il est.

Un prince doit se dire souvent, qu'est-ce que je suis, qui suis-je et quel suis-je? Qu'est-ce que je suis par nature, quel homme suis-je donc et quelles sont mes mœurs? Qu'est-ce qu'un prince? Un homme, Qui est-il? Un chef ou un roi. Quel est-il? Bon, doux, etc. Dans la définition de l'homme, qui est un animal mortel raisonnable, on trouvera cette salutaire pensée, que ce qu'il y a de mortel humilie ce qui est raisonnable, et que la raison élève ce qu'il y a de mortel, sans qu'on puisse avec justice mépriser l'un ou l'autre. L'humilité doit être très-précieuse à un prince et il doit la rechercher. Aussi lui est-elle fortement recommandée, au troisième chapitre de l'Ecclésiastique : « Plus vous êtes grand, plus vous devez vous humilier en toutes choses. » L'humilité dans les grands est plus belle, plus agréable à Dieu et plus utile à eux-mêmes. Saint Bernard dit dans son livre de la Considération : « Bien que l'humilité soit pour tout le monde indifféremment, comme une tour fortifiée en face de l'ennemi, je ne sais comment il se fait qu'elle soit encore plus puissante dans les grands et plus éclatante dans les personnes élevées. » Et encore : « Il n'y a rien de plus agréable à Dieu et de plus rare parmi les hommes que de n'avoir point de hauteur et de se familiariser avec les petits. » Saint

---

immoderatione voracitatis excedas et vinolentia te ingurgites, quantumlibet laudes Dei lingua sua sonet, vita blasphemas. » De his qui sine benedictione et gratiarum actione eleemosynarum collatione comedunt, dicitur in canonica *Judæ* : « Hi sunt in epulis suis cum macula, convivantes sine timore, semetipsos pascentes. »

CAPUT VI.

Quod princeps frequenter cogitet de se quid sit, quis, qualis.

Frequenter debet princeps cogitare de se quid sit, quis, qualis : quid in natura, quis in persona, qualis in moribus. Quid, verbi gratia, homo ; quis, rector vel princeps; qualis, benignus, mansuetus, et similia. In diffinitione hominis qui est animal rationale mortale, consideranti is occurret fructus, ut mortale quod est rationale humiliet, et rursum rationale mortale confortet, quorum neutrum erit contemptum homini circumspecto. Multum amanda est humilitas principi, unde ad eam admonetur *Eccli.*, III : « Quanto, inquit, magnus es, humilia te in omnibus. » Humilitas in majoribus est laudabilior, Deo gratior et ipsis utilior. Bernardus in libro *De Considerat.* : « Cum omni indifferenter personæ humilitas sit quædam turris fortitudinis a facie inimici, nescio quo pacto vis ejus major in majoribus et clarior in clarioribus comprobatur. » Idem : « Non altum sapere, sed humilibus consentire, nil Deo

Grégoire, dans son livre de Morale, dit : « Il est admirable de voir régner l'humilité des mœurs dans le cœur des grands. » Et saint Bernard : « Ce n'est pas un grand mérite d'être humble dans une condition obscure, mais c'est une bien grande et rare vertu d'être humble au milieu des honneurs. » Et encore, en citant ces paroles du IIIe chap. de S. Matthieu, que le Sauveur adressa à saint Jean : « Laissez-nous, il faut que nous remplissions toute justice ; » « oui, sans doute, oui il faut qu'il dépasse en humilité celui qu'il dépassoit en grandeur et en majesté. » Dieu élève les humbles sur le trône et rejette les superbes. Ier livre des Rois, chap. XV, il fut dit à Saül : « Quant vous étiez petit à vos yeux, n'avez-vous pas été mis à la tête des tribus d'Israël? » « Saül se cacha dans sa maison, pendant qu'on le cherchoit pour le faire roi, » premier livre des Rois, chap. X. Dieu dit encore de David, dans le seizième chapitre du même livre, en l'élevant à la dignité royale : « Je l'ai rejeté ; car je ne juge pas selon les vues humaines. » Moïse, homme d'une grande humilité, est établi de Dieu chef de son peuple. Exode, chap. III : « Qui suis-je, dit Moïse, pour que j'aille trouver Pharaon et que je ramène de l'Egypte les enfants d'Israël? » Job, chap. V : « Vous élevez ceux qui étoient abaissés. » Ibidem, chapitre XIII : « Celui qui aura été abaissé s'élèvera dans la gloire. » L'humilité dispose à la sagesse, qui est très-nécessaire à un roi, comme nous l'avons prouvé. Saint Bernard dit dans son traité de la Considération : « Un roi orgueilleux, assis sur son trône, ressemble à un singe qui est à une fenêtre. » Livre des Proverbes, chapitre XI : « Où est l'humilité là est la sagesse. » S. Matthieu, chap. XI : « Vous l'avez révélé aux humbles. » Le philosophe Ptolémée a dit : « Parmi les sages, le plus sage est le plus humble. » Bède : « L'humilité est la clef de la science. » Saint Grégoire : « La première folie de l'ange fut l'enflure du cœur. » La vraie sagesse de l'homme est la basse opinion

---

charius vel rarius apud homines. » Gregorius in *Moral.* : « Mirum est cum in cordibus sublimium regnat humilitas morum. Bernardus : « Non est magnum esse humilem in abjectione, magna prorsus et rara virtus humilitas honorata. » Idem loquens de illo verbo *Matth.*, III, quod dixit Salvator præcursori : « Sine modo; sic decet nos implere omnem justitiam, » « sic plane sic decet ut vincat, et humilitate quem sublimitate vincebat. » Humiles Deus ad principatum eligit, superbientes vero abjicit. I. *Reg.*, XV, dictum est Sauli : « Nonne cum parvulus esses in oculis tuis caput in tribubus Israel factus es? » « Saul abscondit se domi cum quæreretur in regem, » I. *Reg.*, X, et de David sublimando in regem dicitur ibidem XVI : « Abjeci eum, nec juxta intuitum hominis ego judico. » Moyses humilis princeps constituitur a Domino, *Exod.*, III : « Quis sum ego, ait Moyses, ut vadam ad Pharaonem, et educam filios Israel ex Ægypto. » *Job*, V : « Ponis humiles in sublime. » Ibidem, XIII : « Qui humiliatus fuerit, erit in gloria. » Humilitas præparat ad sapientiam, quam constat principi multum esse necessariam. Bernardus in libro *De consider.* : « Simia in tecto rex fatuus in solio sedens. » *Prov.*, XI : « Ubi humilitas, ibi sapientia. » *Matth.*, XI : « Revelasti ea parvulis. » Ptolemæus philosophus : « Inter sapientes est sapientior qui existit humilior. » Beda : « Humilitas est clavis scientiæ. » Gregorius : « Prima stultitia angeli fuit elatio cordis. » Vera sapientia efficitur hominis

qu'il a de lui-même. L'humilité fait qu'un prince est aimé. S. Chrysostôme : « L'orgueil est la mère de la haine et l'humilité celle de l'affection. » S. Bernard : « La vertu d'humilité peut seule réparer les fautes contre la charité. »

CHAPITRE VII.

L'humilité est très-habile.

L'humilité est très-adroite, comme on peut le voir dans le partage du monde qu'elle se fait avec l'orgueil. L'humilité prend ce qui est sur la terre, l'orgueil ce qui est au-delà. Aussi est-il dit, sur ces paroles du sixième chapitre de saint Jean : « Je ne chasserai pas dehors celui qui vient à moi; » « C'est le fait de l'orgueil qui n'a aucun bien intérieur, ni maintenant, ni dans l'avenir, de chasser dehors. » Sénèque a dit : « Le sage mettra tout son bien en lui-même sur la terre. » C'est des humbles qu'il est écrit, IIe Epître aux Corinthiens, chap. I: « Notre gloire à nous, est le témoignage de notre conscience. » L'humilité veut avoir l'orange et l'orgueil l'écorce; l'humilité prend le bas et l'orgueil le haut; l'une veut les vallées, l'autre les montagnes; aussi recueille-t-elle du vent, car les tempêtes soufflent plus fort sur les lieux élevés; elle a encore l'aridité, d'après ces paroles de saint Augustin : « Les hauteurs sont desséchées et les vallées sont fécondes. » Elle a encore pour partage la dureté et la stérilité et marche sur le bord des abîmes. Saint Bernard a dit : « Le vertige prend facilement celui qui est trop élevé et sa vie est en danger, mais l'humilité n'a rien à craindre de cela. » L'orgueil veut la fleur, selon ces paroles du vingt-huitième chapitre du Lévitique : « Donnez des fleurs à Moab. » Par Moab, quelques-uns entendent les orgueilleux qui se glorifient de la noblesse de leurs ancêtres; et l'humilité prend le fruit. L'orgueil

---

humilitas suæ æstimationis. Humilitas facit principem diligi. Chrysostomus : « Nutrix dilectionis est humilitas; odii mater est superbia. » Bernardus : « Sola virtus humilitatis læsæ est reparatio charitatis. »

CAPUT VII.

Quod humilitas est astutissima.

Humilitas est astutissima, sicut apparere potest in divisione mundi, quam ipsa facit cum superbia. Humilitas accipit in terra, superbia extra : unde super illud *Joann.*, VI : « Eum qui venit ad me, non ejiciam foras, » sic habetur : « Superbiæ est foras ejici, quæ nihil habet in bono interiori nec hic nec in futuro. » Seneca : « Sapiens in terra, se omne bonum terminabit. » Ad humiles pertinet illud : « Gloria nostra, hoc est, testimonium conscientiæ nostræ, » II. *Cor.*, I. Humilitas vult habere crossellum, superbia operimento contecta est. Humilitas vult habere nucleum, superbia vero corticem; humilitas accipit imum, superbia vero altum; hæc montes vult habere, illa vero valles, ideo superbia habet ventum. Perflant enim altissima venti, habet etiam ariditatem, juxta illud Augustini : « Alta siccantur, ima replentur. » Habet duritiam et sterilitatem, et propinqua est præcipitio. Bernardus : « Facile est se in alto continentem obstupescere et de vita periclitari; » opposita vero his habet humilitas. Superbia accipit florem, juxta illud *Levit.*, XXVIII : « Date flores Moab, » Moab interpretatur ex parte, et significat superbos qui de paterna nobilitate gloriantur, hu-

cherche le beau, l'humilité le bon; l'orgueil a la paille et l'humilité le grain; l'orgueil ne veut que l'apparence ou l'air de l'honnête, mais l'humilité veut l'honnêteté. Le Sage a dit : « La vie des sages est foncièrement bonne et honnête, celle de la foule n'a que l'extérieur de l'honnêteté; » toutes ses œuvres n'étant que le fruit d'une coupable et honteuse politique, les dissensions sont avec l'orgueil, la paix avec l'humilité. Elle prend la dernière place, selon les paroles du Sauveur, dans le quatorzième chapitre de saint Luc, et l'orgueil cherche la gloire. Or, la gloire est sujette à discussion; pour un qui la louera vous en trouverez deux qui la blâmeront. L'humilité fuit la louange, et cependant elle l'obtient malgré elle comme étant seule digne de ses faveurs. Au contraire, l'orgueilleux poursuit la gloire qui le fuit comme indigne d'elle. L'orgueil se place ainsi que tout ce qui est à lui, sur les lèvres des hommes; aussi n'est-il pas étonnant s'il se sent si souvent blessé par l'aiguillon de la médisance. Mais l'humilité se tient plus haut, car elle dit dans le quatrième chapitre de la Ire Epître aux Corinthiens : « C'est le Seigneur qui me juge; » aussi est-elle à l'abri des langues des méchants. C'est une tour fortifiée, dit saint Bernard, aussi est-elle nécessaire à un prince qui est exposé à plus de dangers que les autres. Un prince doit bien éviter de s'enorgueillir du grand nombre de ses sujets. Le roi Xerxès ayant en sa présence, son armée qui étoit innombrable, à la pensée que toute cette foule immense d'hommes seroit entièrement réduite en poussière, avant cent ans, s'écria, dit-on : « Les hommes m'appellent roi de cette grande et vaillante armée, et moi je dis que je ne suis que le roi d'une vile poussière. » Un roi sage ne doit pas s'arrêter au présent, mais il doit considérer l'avenir, qui est aussi certain que s'il étoit déjà arrivé. Lorsque

---

militas vero accipit fructum. Superbia accipit pulchrum, humilitas bonum; superbia accipit paleam, et humilitas granum; superbia accipit imaginem sive picturam honestatis, humilitas vero honestatem. Sapiens : « Apud sapientes sunt honesta, apud vulgus simulacra rerum honestarum,» opera scilicet in mortali, et cum sinistra intentione facta. Superbia quod est contentionis, humilitas vero quod est pacis. Humilitas recumbit in novissimo loco, juxta illud Salvatoris, *Luc.*, XIV, superbia vero gloriam quærit; gloria vero res contentionis est. Cum unus laudat superbiam, duo eam vituperant. Humilitas laudem fugit; laus vero sequitur eam tanquam laude dignam. E contrario superbus laudem sequitur, laus vero fugit eum tanquam laude indignum. Superbia in ore hominum se et sua ponit, ideo non est mirum si morsum detractionis frequenter ibi sentit; humilitas vero altissimum ponit refugium suum. Ipsa enim dicit illud, I. *Cor.*, IV : « Qui judicat me Dominus est, » ideo morsus detractionum eam non attingit; humilitas vero turris fortissima est, juxta verbum Bernardi. Ideo multum necessaria est principi, qui est in majori periculo quam cæteri. Multum cavendum est principi, ne superbiat de multitudine populi cui præest. Rex Xerxes cum coram se videret exercitum suum multitudinis innumerabilis, attendens quod totus ille exercitus infra centum annos in pulverem convertendus esset, dixisse fertur regem tanti exercitus et tam fortis me vocant homines, ego vero fateor me regem pulveris. Princeps tanquam prudens non solum quod situm est ante oculos debet intueri, sed et quod futurum est, quod ita certum est ac si jam fuisset. Cum obsedisset Sennacherib Hierusalem, eadem nocte angelus Do-

Sennachérib faisoit le siége de Jérusalem, l'ange du Seigneur frappa, dans la même nuit, cent quatre-vingt-cinq mille hommes du camp des Assyriens. Les habitants de Jérusalem ayant aperçu ce carnage, sortirent de la ville et pillèrent le camp; mais lorsqu'ils voulurent dépouiller les morts, ils n'eurent besoin que de secouer la poussière des cadavres, car le feu du ciel les avoit réduits en cendres. Telle apparoît une armée aux yeux d'un prince sage, qui ne considère pas seulement ce qui est, mais qui voit l'avenir, et qui aussi n'en tire pas vanité.

L'humilité supplée dans l'homme au défaut de tous les autres avantages. Saint Bernard a dit : « Nous n'avons aucun droit auprès de Dieu, mes frères, parce que tous tant que nous sommes nous péchons beaucoup; nous ne pouvons pas le tromper, car il connoît les plus secrètes pensées de nos cœurs, et à combien plus forte raison connoit-il toutes nos actions, nous ne pouvons pas lui résister, puisqu'il est tout-puissant; que reste-t-il donc à faire sinon de recourir de toute notre ame à l'humilité et de suppléer par la vertu à tout ce qui nous manque d'ailleurs. »

Un prince doit considérer qui il est, c'est-à-dire qu'il a été élevé au-dessus des autres hommes. Mais il doit, en même temps, songer à l'humble condition d'où il a été tiré pour être mis sur le trône et à sa profonde misère, plus grande encore que celle des autres hommes, afin de ne point perdre le précieux souvenir de cette double vérité qu'en même temps qu'il est le plus grand de son royaume, non-seulement il n'a été, mais il n'est encore qu'une vile poussière. Que sa pensée se conforme à la nature, ou, ce qui est encore plus digne, qu'il imite l'auteur de la nature, en unissant ce qu'il y a de plus bas à ce qu'il y a de plus élevé. Car Dieu n'a-t-il pas uni à la partie vile et matérielle de l'homme, le souffle de vie? L'auteur de la nature n'a-t-il pas associé dans une mutuelle dépendance le verbe et la poussière.

---

mini percussit in castris Assyriorum 185 millia. Porro Hierosolymitæ videntes stragem hostium, egressi sunt et spoliaverunt castra; spolia vero mortuorum tollentes excusserunt ex eis pulverem tantum. Nam ignis divinus latenter eorum corda incineraverat. Talis est principi sapienti suus exercitus, qui non solum præsentia sed et futura intuetur, ideo de illo non superbit.

Humilitas supplet in homine defectus aliorum bonorum. Bernardus : « Apud Dominum, fratres, jus habere non possumus, quoniam in multis offendimus omnes, sed nec fallere eum, ipse enim novit abscondita cordis; quando magis opera manifestantur, nec resistere viribus quoniam omnipotens est. Quid ergo restat nisi ad humilitatis remedia tota mente confugere, et quicquid in aliis minus habemus, de ea supplere? »

Debet princeps attendere quis sit, quoniam aliis est prælatus; sed eum hoc etiam debet cogitare humilem statum unum ad hoc assumptus est, et infirmitatem quam habet, qua cæteris infirmior est, ne evanescat salubris copula, ut cogitans se summum, attendat pariter se cinerem vilissimum non tantum fuisse, sed esse. Imitetur cogitatione naturam, imitetur etiam, quod dignius est, actorem naturæ summa imaque consocians. Nonne enim in parte hominis vili limo vitæ spiraculum colligavit? Nonne actor naturæ in sua parte verbum limumque contemperavit?

La prospérité est un grand danger fort redoutable aux princes, car elle est pour la vertu de ceux qui ne réfléchissent pas, ce que le feu est à la cire, le soleil à la neige ou à la glace. David fut un saint monarque, Salomon un roi sage, mais la prospérité fit perdre à l'un une partie de sa sagesse et aveugla l'autre entièrement. Celui-là est grand, qui, lorsqu'il est frappé par l'adversité, ne s'égare point ou ne perd point un peu de sa ferveur dans le bien. Celui-là n'est pas moins grand qui n'a point été séduit par le sourire de la fortune présente. On en trouve un plus grand nombre qui se sont maintenus dans l'adversité, que de ceux qui n'ont point été corrompus par la prospérité. Cicéron dit dans la Ire partie de sa Rhétorique : « Il est difficile d'être vertueux à celui qui a été constamment heureux. »

Un prince doit encore considérer quel il est. Cette pensée le fixe sur sa propre considération, l'empêche de s'échapper à lui-même et de s'égarer dans des désirs ambitieux. Il doit se tenir en lui-même, sans descendre au-dessous ou s'élever au-dessus de ce qu'il est, ne point s'éloigner trop au loin ou s'étendre au large. Un homme s'égare au loin, quand il se promet toute une vie au-delà du terme ordinaire, il s'embarrasse dans une multitude de soins superflus ; il s'élève trop haut, quand il présume trop favorablement de lui-même ; il descend trop bas, quand il se laisse abattre à défaut de courage. La longueur de l'éloignement produit la mort, la dilatation des déchirures, l'élévation les chutes, l'abaissement l'anéantissement et la ruine. Aussi le prince ferme ne se laisse point décourager, le prudent ne compte point sur une longue vie, toujours incertaine, le sage est modéré dans ses affaires, il s'abstient du superflu et se contente du nécessaire. Un prince doit bien éviter l'oisiveté, mère du vice et ennemie de la vertu. Il est étonnant que, quand tout nous excite à l'humilité, nous soyons si peu humbles et que nous soyons, au contraire, remplis d'orgueil.

Multum timenda est principi prosperitas ; incautis enim prosperitas est ad disciplinam quod dignis ad certam, quod solis radius ad nivem vel glaciem. Sanctus David, sapiens Salomon fuit, sed blandientibus nimis secundis rebus, alter ex parte, alter ex toto desipuit. Magnus, qui incidens in adversa, non excidit vel parum a sapientia ; nec minor cui præsens felicitas si arrisit, non irrisit, quanquam facilius inveneris qui sapientiam retinuerit contraria sibi fortuna, quam qui propitia non perdiderit. Tullius in I. *Rhet.* : « Difficile est illi virtutes habere qui secunda semper fortuna usus sit. »

Considerare etiam debet princeps qualis ipse sit. Hæc consideratio tenet eum in se, nec sinit eum a se evolare, nec ambulare in magnis super se. In se debet consistere non infra dejici, non supra attolli, non evadere longius, non extendi in latius. Longum dico, cum sibi homo promittit vitam longiorem, cum superfluis animus extenditur curis ; altum, cum de se plus præsumit ; profundum, cum se plus dejicit : longitudo exterminium habere solet, dilatatio scissuram, altitudo ruinam, profundum absorptionem. In hoc fortis non dejicietur, prudens longioris vitæ non abducitur incerto, modestus moderabitur curas, temperabit a superfluis, non deerit necessariis. Multum cavenda est principi otiositas mater nugarum, noverca virtutum. Cum omnia ad humilitatem hominem incitent, mirum est quomodo humiles non sumus, et quomodo adhuc in nobis superbiam retineamus.

CHAPITRE VIII.

Motifs qui doivent nous engager à être humbles.

La terre doit nous porter à l'humilité, quand nous la considérons comme devant être un jour notre tombeau, puisque nous devons retourner dans la terre, selon ce texte de la Genèse, chap. III : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre, d'où tu as été tiré. » La terre, aujourd'hui sous nos pieds, doit bientôt couvrir notre tête. Ce qui doit encore nous porter à l'humilité, c'est le besoin que nous avons de la terre. C'est elle qui nous porte : si elle s'ouvroit sous nos pieds, comme elle le fit sous ceux de Dathan et d'Abiron, livre des Nombres, chap. XVI, nous tomberions tout vivants dans l'enfer. C'est elle encore qui, par ordre de Dieu, produit miraculeusement tout ce qu'il faut pour notre nourriture; que si elle fermoit son sein, nous péririons de faim. Si elle ne nous donnoit pas de bois pour nous réchauffer, nous mourrions de froid. L'air lui-même doit nous porter à l'humilité, si nous considérons que, sans lui, nous ne pouvons vivre une minute. Car si nous ne respirions pas l'air, pour renouveler notre sang, nous serions suffoqués. Si l'air est froid, il nous fait beaucoup souffrir; s'il est pestilentiel, il nous tue.

L'eau nous est aussi un puissant motif d'humilité : si elle nous manque, nous sommes couverts de saleté, et la terre, devenue stérile, nous laisseroit périr de faim. Le feu également; car si nous en étions privés, comment préparerions-nous nos aliments et nous réchaufferions-nous? Nous mourrions de faim et de froid. De plus, le feu a été destiné à la punition des impies. Deutéronome, chap. XXXII : « Le

---

CAPUT VIII.

De incitantibus ad humilitatem.

Incitat nos ad humilitatem terra infimum elementorum, quam cum inspicimus quasi cœmiterium et sepulchrum nostrum videmus, quia in terram reversuri sumus, juxta illud *Genes.*, III : « In sudore vultus tui vesceris pane tuo, donec revertaris in terram de qua sumptus es. » Terra quæ nunc est sub pedibus nostris, quandoque futura est super caput nostrum. Ad humilitatem etiam incitare nos potest, quod tantum terra indigemus. Ipsa est quæ nos sustentat : si ipsa disrupta fuerit sub pedibus nostris, sicut fuit sub pedibus Dathan et Abiron, *Numer.*, XVI, vivi in infernum descendemus. Ipsa etiam miro modo Dei virtute ex se producit unde pascimur; quod si non faceret, fame periremus. Item, si ligna non produceret, quibus possemus nos calefacere, periremus frigore. Aer etiam ad humilitatem multum nos incitat, si attendamus quod sine aere nec ad momentum possumus vivere. Nisi enim ad cordis refrigerium aerem attrahamus, suffocamur. Item, si aer a vento frigido commotus fuerit, multum nos affligit; si pestilens fuerit, nos interficit.

Aqua etiam materiam humilitatis magnam nobis ministrat, quæ si defuerit, immundi erimus, et terra existente arida et sterili, fame peribimus. Ignis etiam ad humilitatem nos incitat, qui si nobis defuerit, unde cibaria nostra coquamus, et nos calefaciamus, non habebimus, et fame et frigore peribimus. Propterea ignis paratus est in tormentum impiis. *Deut.*, XXXII :

feu a été allumé dans ma fureur, et il brûlera jusqu'au fond de l'enfer. » Comment donc l'homme coupable peut-il s'enorgueillir, lui pour qui la fournaise est déjà allumée pour le consumer de ses ardeurs? Nous trouvons encore de quoi nous humilier dans la terre, dans ses productions et les animaux qu'elle nourrit, puisqu'elle a beaucoup de biens qui nous manquent, tels que l'éclat de l'or et la beauté des fleurs. Saint Matthieu, chap. VI : « Considérez comment croissent les lis des champs, ils ne travaillent ni ne filent. Or, je vous dis que Salomon, dans toute sa gloire, ne fut point vêtu comme l'un d'eux. » Il en est ainsi de la douceur du chant des oiseaux, qu'ils n'ont point modulé sur les leçons d'aucune créature, à laquelle l'homme ne peut jamais parvenir, s'y fût-il exercé pendant de longues années. Il y a encore dans les animaux la vélocité, la force, la beauté, et tout le vêtement qu'il leur faut; tandis que l'homme est obligé d'aller leur demander, comme un pauvre mendiant, de quoi couvrir sa nudité, les ornements qui doivent embellir sa pauvreté, la vitesse dans sa marche, et la force pour aider sa foiblesse. Les astres du ciel, dont la lumière nous est si nécessaire, nous offrent un magnifique procédé d'éclairage, car sans la lumière nos yeux sont inutiles.

Nous trouvons en nous-mêmes bien des raisons d'être humbles, tant du côté du corps que du côté de l'ame. Du côté du corps, soit que nous considérions son origine, sa fin, ou son état présent. Saint Bernard a dit : « Considérez d'où vous sortez, rougissez du lieu où vous êtes, gémissez sur l'horreur de celui où vous allez, et tremblez. » Si vous demandez d'où vient le corps, je réponds qu'il vient de la pourriture. Job, chapitre XVII : « J'ai dit à la pourriture, tu es mon père. » Si vous voulez savoir quelle est sa fin, la cendre et la poussière. Genèse, chap. III : « Tu es poussière et tu retourneras en

---

« Ignis succensus in furore meo, et ardebit usque ad inferni novissima. » Quomodo ergo superbit homo facinorosus, ad cujus combustionem fornax jam succensa est? In terra et eis quæ de terra nascuntur, et brutis animalibus multam materiam humilitatis invenimus, cum multa bona habeat, quibus nos caremus, ut est fulgor auri, pulchritudo florum, *Matth.*, VI : « Considerate lilia agri quomodo crescunt, non laborant neque nent. Dico autem vobis quoniam nec Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex istis. » In avibus etiam suavitas cantus sine magisterio alicujus creaturæ, ad quam suavitatem homo multis annis edoctus non potest pertingere. Item, invenitur in brutis velocitas, fortitudo, pulchritudo, vestitus abundans. Hominem vero ab eis oportet mendicare unde nuditatem cooperiat, et pulchritudinem suam ornet, et tarditatem suam et debilitatem suam juvet. In luminaribus etiam cœli magnam materiam illuminandi nos habemus, quorum luce multum indigemus; sine luce enim oculi nostri sunt inutiles.

In nobis multas causas humiliationis invenimus et ex parte corporis et ex parte animæ. Ex parte corporis sive respiciamus ejus originem, sive finem, sive statum ejus præsentem. Bernardus : « Vide unde venis et erubesce ubi es, et ingemisce quo vadis, et contremisce. » Si attendatur unde corpus venit, invenitur quod ex putredine. *Job*, XVII : « Putredini dixi, pater meus es. » Si attendatur ad quem finem deveniat, pulvis et cinis fit. *Gen.*, III : « Pulvis es et in pulverem reverteris. » Item, *Gen.*, XVIII :

poussière. » Et encore, Genèse, chapitre XVIII : « Abraham dit : Je parlerai à mon Seigneur, quoique je ne sois que cendre et poussière. » On ne doit pas s'étonner si un soldat, qui a posé son camp sur un rocher inexpugnable, se révolte contre son prince, mais celui-là est un fou consommé, qui, n'ayant qu'une maison de paille, qui peut être réduite en cendre par la moindre étincelle, se révolte contre son puissant seigneur et prince ; de même l'homme, dont la demeure, c'est-à-dire le corps, qui peut être consumé par l'ardeur de la fièvre, sans qu'il soit besoin de l'intervention du feu, est le plus grand de tous les fous, s'il s'élève contre son Dieu. L'homme devroit bien humilier son corps qui n'est qu'un sac à ordures et la proie des vers, et qui lui a été donné pour la honte de son ame, selon ces paroles du deuxième livre des Machabées, où l'on dit du pécheur : « Sa gloire est la vermine et la pourriture. » Aussi met-il sa gloire dans ce qui devroit faire sa confusion. Celui-là jugeoit bien de l'état présent du corps, qui disoit : « Ta honte est en toi-même, » prophète Michée, chapitre II. Et saint Jérôme : « Comment peut s'enorgueillir celui qui porte toujours une sentine en lui ? »

Nous pouvons trouver du côté de l'ame bien des sujets d'humiliation. Car, ou nous savons que nous sommes en état de péché mortel, ou nous ne le savons pas. Si nous sommes coupables d'un péché mortel, nous valons moins qu'un chien, un pourceau, ou un crapeau, puisque nous sommes condamnés à une double mort, c'est-à-dire à l'éternelle et à la temporelle, tandis que ces animaux ne doivent en subir qu'une. De plus, nous avons le malheur de la faute et de la peine due à la faute. Mais si on ignore si l'on est en état de péché mortel, on ne sait pourtant point si on est en état de grace : on sait que l'on a été dans l'état de damnation, et on ne sait pas si le péché, qui l'avoit méritée, a été pardonné. Ecclésiaste, chapitre IX :

« Dixit Abraham : Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis. » Non est mirum si miles erigat se contra dominum suum, qui habet castrum super rupem inexpugnabile ; sed valde fatuus est qui non habet domicilium nisi de palea, quæ facillime potest comburi, si contra Dominum suum potentem se erigat ; sic homo fatuissimus est, cujus habitatio scilicet corpus, ad calorem febrilem in ignem redigitur, nec ad ejus incinerationem ignis requiritur, si contra Deum se erigat. Multum deberet hominem humiliare corpus spiritui ad ipsius humiliationem datum, quod est saccus stercorum et materia vermium, juxta illud *Machab.*, II, ubi dicitur de peccatore : « Gloria ejus est stercus et vermis. » Ipse unde confundi debuit, gloriatur. Statum præsentem corporis attendebat qui dicebat : « Humiliatio tua in medio tui, » *Micheæ*, II; et Hieronymus : « Quomodo superbiat qui semper secum sentinam portat ? »

Ex parte animæ multas causas humiliationis possumus invenire. Aut enim scimus nos esse in mortali, aut non ; si sic, in inferiori statu sumus quam canis, vel porcus, vel buffo, cum simus debitores duplicis mortis, scilicet temporalis et æternæ, illa vero unicam mortem debeant. Item, miseriam habemus culpæ et pœnæ. Si vero nesciat se esse in mortali, nescit tamen se esse in statu salutis, scit se aliquando fuisse in statu damnationis, et nescit utrum adhuc peccatum sit sibi dimissum. *Eccli.*, IX : « Sunt justi atque

« Il y a des sages et des justes, et leurs œuvres sont dans la main de Dieu; et cependant l'homme ne sait pas s'il est digne d'amour ou de haine, mais tout se réserve pour l'avenir et demeure ici incertain. Saint Grégoire dit à ce sujet : « Nous sommes dans une complète incertitude sur la valeur de nos bonnes œuvres, afin que nous nous tenions dans l'humilité, comme le seul bien dont nous puissions être sûrs, quand même nous aurions l'assurance que nous sommes dans l'état de justice. » Le peu d'efforts que nous faisons pour avancer dans la vertu, les difficultés de la persévérance, le danger de la chute que nous sentons en nous, car le souffle qu'un mot produit en s'échappant des lèvres est capable de nous renverser, la difficulté de la conversion, notre foiblesse à surmonter les plus petits défauts, tout cela est bien fait pour nous rendre humbles. De même trouverons-nous encore ample matière à nous humilier dans tout ce qui nous environne.

Faisons réflexion qu'une multitude de nos frères sont lépreux, aveugles, paralytiques, mendiants, et accablés de mille autres afflictions. Nous avons bien encore de quoi abaisser notre orgueil, si nous réfléchissons à ceux que nous avons contre nous, c'est-à-dire à ces ennemis invisibles, plus forts et plus rusés que nous, et qui nous étrangleroient si Dieu les laissoit faire. Jérémie, Lamentations, ch. III : « C'est la miséricorde de Dieu qui a empêché que nous ne soyons perdus. » Nous nous humilierons encore si nous levons les yeux au-dessus de nous et si nous considérons la toute-puissance de Dieu prête à punir l'orgueil des superbes. On s'incline ou on s'abaisse ordinairement pour trois causes, pour éviter un glaive qui va nous frapper sur la tête, soit pour passer par une porte peu élevée, ou pour se mettre à côté d'une personne considérable, que l'on voit assise à terre : or, trois causes semblables font que l'homme doit s'abaisser par humilité. Le glaive du Tout-Puissant est levé sur notre tête. Ire Epître de

---

sapientes, et opera eorum in manu Dei; et tamen nescit homo utrum amore vel odio dignus sit, sed omnia in futurum reservantur incerta. » Gregorius, ad hoc : « Cuncta nobis de meritis nostris incerta sunt, ut unam certam gratiam teneamus humilitatem, etiam si sciremus nos esse in statu salutis. » Ad humilitatem nostram possent ista valere negligentia proficiendi, quam in nobis videmus, difficultas standi, facilitas cadendi; ad sibilum enim unius verbi dejicitur aliquis difficultas resurgendi, debilitas vitia minima vincendi. Item, in eis quæ sunt juxta nos multam materiam humiliationis inveniemus.

Si attendamus multos de fratribus nostris esse leprosos, multos cæcos, multos paralyticos, multos mendicos et aliis miseriis afflictos. Item, magnam materiam humiliationis invenimus, si attendamus eos qui contra nos sunt, scilicet hostes invisibiles, qui et fortiores et astutiores nobis sunt, et nos strangularent, si Deus hoc eis permitteret. *Thren.*, III : « Misericordia Domini, quia non sumus consumpti. » Item, supra nos causas humiliationis invenire possumus, si attendamus Dei omnipotentiam paratam ad vindictam superborum. Tribus de causis solet aliquis se inclinare, vel dimittere, vel quia gladius ejus capiti imminet, vel quia transiturus est per ostium humile, vel propter societatem alicujus magnæ personæ, quam ad terram videt sedere; similibus causis debet homo per humilitatem se inclinare, si per superbiam se erexerit. Gladius omnipoten-

saint Pierre, chapitre V : « Humiliez-vous sous la main de Dieu tout-puissant. » Il faut aussi passer par la petite porte du paradis. Saint Augustin a dit sur ces paroles du dixième chapitre de l'Evangile de saint Jean, « Je suis la porte, » « la porte du paradis est basse ; si nous voulons y entrer sans nous briser la tête, il faut l'abaisser. » De plus, « le Très-Haut et tous les saints se sont profondément humiliés dans ce monde. » S. Matthieu, chap. X : « Le serviteur doit être content, s'il est traité comme son maître. » Et saint Jean, chapitre XV : « Rappelez-vous ce que je vous ai dit : Le serviteur n'est pas plus que son maître. » Les biens et les maux doivent également nous porter à l'humilité. Nous n'avons point la possession entière de nos biens, nous en payons les impôts, et ils sont pour nous une charge et un danger; car non-seulement nous pouvons les perdre, mais ils peuvent nous perdre nous-mêmes. Si nos maux sont les péchés mortels, ils doivent nous humilier beaucoup, puisqu'à cause d'eux nous sommes condamnés au gibet infernal. Il est prodigieux qu'avec tant de sujets d'humiliation, l'orgueil puisse encore vivre dans nos ames. O étonnante vanité ! O prodigieux orgueil de notre cœur! dont nous ne pouvons entièrement dompter l'enflure, ni subjuguer les soulèvements superbes, avec tant de motifs pour nous abîmer dans une profonde et légitime humilité, et empêcher que la terre et la cendre l'enorgueillisse.

CHAPITRE IX.

Du souvenir de la mort.

Ce qui est grandement utile encore pour la pratique de l'humilité, c'est le souvenir de la mort, comme l'enseigne l'Eglise au commencement du carême, dans la cérémonie de l'imposition des cendres, par ces paroles : « Souviens-toi, ô homme, que tu es poussière et que

---

tis Dei est evaginatus super caput ejus. I. *Petr.*, V : « Humiliamini sub manu potentis Dei. » Item, necesse habet per ostium humile paradisi intrare. Augustinus super *Joann.*, X, « Ego sum ostium » : « Ostium humile est ; si sano capite volumus intrare, oportet caput demittere. » Item : « Altissimus in mundo isto et sancti valde se humiliter habuerunt. » *Matth.*, X : « Sufficit servo si sit sicut Dominus ejus, » et *Joann.*, XV : « Memèntote sermonis mei quem ego dixi vobis : Non est servus major domino suo. » Et bona et mala nostra debent nos humiliare. In bonis non verum dominium sed onus et periculum habemus, pro illis censum debemus, et non solum illa perdere, sed etiam pro illis perdi possumus. Mala vero nostra, si sint mortalia peccata, multum debent nos humiliare, cum pro illis patibulo infernali adjudicati simus. Mirum est cum habeamus tot humiliantia quomodo remanet in nobis superbia? O mira vanitas ! O mira fatuitas cordis nostri cujus elationem perfecte dirimere, cujus cervicosos motus omnino domare humilitatis materia tanta non sufficit, quin adhuc superbiat terra et cinis !

CAPUT IX.

De mortis memoria.

Et notandum quod multum valet ad humilitatem mortis memoria, sicut docet Ecclesia in principio Quadragesimæ, capitibus fidelium cineres imponens, dicens : « Memento quia cinis es et in cinerem reverteris. » Debet homo se cinerem repu-

tu retourneras en poussière. » L'homme doit se considérer comme une vile cendre, tant du côté de l'ame que du côté du corps. D'abord du côté du corps, à cause de la certitude de la mort et du peu de temps qu'il a à parcourir pour arriver au terme où il sera réduit en cendres. L'Ecriture emploie d'ordinaire le présent pour exprimer un événement à venir, tant à cause de sa certitude que de son prochain accomplissement. Saint Grégoire a dit : « Celui qui sait qu'il doit mourir se regarde déjà comme presque mort. » Saint Paul, dans son Epître aux Romains, ch. VIII : « Le corps est mort à cause du péché, » c'est-à-dire condamné à une mort certaine.

L'homme doit se considérer comme de la cendre, quant à son ame, sous trois rapports. Premièrement, quant à son néant. Elle n'est qu'une vile cendre, quoique formée d'une matière précieuse; car celui qui est en état de péché n'a aucune valeur, eu égard à celle qu'il avoit avant son péché. Psaume XIV : « Le méchant a été réduit à rien, en sa présence. » Bien plus, il est moins que rien, puisqu'il vaudroit mieux pour lui de n'être pas que d'être méchant, s'il persévère dans sa méchanceté. Secondement, parce que la cendre ne peut tenir contre le moindre souffle qui la disperse; de même le pécheur ne peut résister au souffle de la moindre parole, selon ce passage du premier Psaume de David : « Non, il n'en est point ainsi des pécheurs, mais ils sont comme la poussière que le vent emporte. » Troisièmement, parce que ainsi que la poussière ne peut d'elle-même retourner à l'état d'état matériel qu'elle formoit et d'où elle a été tirée, mais par la seule puissance de Dieu ; de même le pécheur ne peut revenir à l'état de grace que par le secours de Dieu.

Il faut qu'un prince qui a déjà la couronne temporelle et qui doit aspirer à l'éternelle, soit à ses propres yeux, comme de la cendre; car une couronne doit remplacer la cendre. Isaïe, chap. LXI : « Il m'a

---

tare et ex parte animæ et ex parte corporis. Ex parte corporis propter propinquitatem et certitudinem quam habet ad hoc quod in cinerem redigatur. Sic enim loqui solet Scriptura sacra ut aliquis quod futurum est dicat jam esse propter propinquitatem et certitudinem. Gregorius : « Fere se mortuum considerat qui se moriturum non ignorat. » *Rom.*, VIII : « Corpus mortuum est propter peccatum, » id est necessitati moriendi addictum.

Quantum vero ad animam, debet homo se cinerem reputare quantum ad tria. Primo, quantum ad vilitatem, cinis valde est vilis, licet materia ex qua factus est fuerit pretiosa, sic qui est in statu peccati quasi nullius valoris est respectu valoris in quo erat ante peccatum. In *Psalm.* XIV : « Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus. » Immo minus quam nihil videtur esse; melius enim esset ei non esse, quam malum esse, si in malitia perseveret. Secundo, quantum ad hoc quod cinis non potest resistere modico flatui quin ab eo dispergatur; sic peccator non potest resistere sibilo verbi modici, juxta illud *Psalm.* I : « Non sic impii, non sic, sed tanquam pulvis quem projicit ventus. » Tertio, quantum ad hoc quod sicut cinis non potest ex se redire ad statum materiæ unde factus est, sed sola Dei virtute, sic peccator non potest reduci ad statum bonum nisi Dei virtute.

Principi qui jam habet coronam temporalem, et cui desideranda est æterna, multum expedit ut sua reputatione cinis sit;

envoyé porter sa parole à ceux qui sont doux, afin que je leur donnasse une couronne au lieu de cendre. » L'idée de la mort est très-utile. Ecclésiastique, chap. VII : « Souvenez-vous dans toutes vos actions de vos dernières fins et vous ne pécherez jamais. » S. Jérôme le répète dans ses lettres. C'est l'idée de Platon, que « la vie des sages se passe à penser à la mort. » Le Sage dit : « Toute la philosophie consiste à méditer sur la mort. Son souvenir est surtout nécessaire aux jeunes gens; » aussi ce texte de la troisième Lamentation de Jérémie : « Il est avantageux à l'homme de porter le joug dès sa jeunesse, » est-il suivi de ces paroles : « Il mettra sa bouche dans la poussière. » « La bouche du sage est dans son cœur, » Ecclésiastique, ch. XXV : Or, celui qui pense qu'il n'est que de la poussière, met sa bouche dans la poussière. Cette pensée est la mort de la cupidité et de la vanité du siècle. C'est pourquoi Dieu ordonna dans le premier chapitre du Lévitique, à celui qui offroit en holocauste des tourterelles ou de jeunes colombes, de jeter le gézier et les plumes, dans le lieu destiné aux cendres. Celui qui se consacre à Dieu dans le cloître, fait le sacrifice d'une tourterelle, et celui qui se consacre à Dieu dans le monde, d'un pigeon; parce qu'en effet, la tourterelle aime la solitude et les pigeons vont par bandes. Le gézier, qui est comme le grenier des oiseaux, signifie la cupidité et la plume la légèreté. Celui-là jette le gézier dans les cendres, qui a la pensée qu'il doit un jour mourir, détache la cupidité de son cœur, dédaignant de posséder des biens qu'il devra perdre bientôt et qui le perdroient lui-même. « Ah! Plut à Dieu, dit saint Bernard, que les biens qu'on a amassés périssent seuls et que celui qui les a accumulés ne périt point comme eux. Il vaudroit mieux donner ses soins à une chose qui ne doit point durer, qu'à celle qui est déjà passée. On jette les plumes dans les cendres, quand la pensée

pro cinere enim corona promittitur. *Isa.*, LXI : « Ad annuntiandum mansuetis misit me ut darem coronam eis pro cinere. » Multum est utilis mortis memoria. *Eccli.*, VII : « In omnibus operibus tuis memorare novissima tua, et in æternum non peccabis. » Hieronymus in epistolis, Platonis est sententia : « Omnem sapientum vitam meditationem esse mortis. » Sap. : « Summa philosophia est assidua mortis meditatio, specialiter mortis memoria juveni est necessaria, » unde post illud *Thren.*, III : « Bonum est viro cum portaverit jugum in adolescentia sua, » subditur : « Ponet in pulvere os suum. » « Os sapientum est in corde ipsorum, » *Eccli.*, XXV. Os ergo in pulvere ponit qui cogitat quod pulvis sit. In hac meditatione proficienda est cupiditas et vanitas sæculi : unde *Lev.*, I, præcepit Dominus ut faciens holocaustum de turturibus vel pullis columbæ, projiceret vesiculam gutturis et plumas in locum cinerum. Holocaustum facit de turture qui dat se Deo ut ei serviat in claustro, de columba facit holocaustum qui dat se Deo ut ei serviat in mundo. Turtur enim amat solitudinem, columba gregatim volat. Vesicula gutturis, quæ est quasi horreum avium, cupiditatem designat, pluma vero levitatem. In loco cinerum vesicula projicit, qui consideratione mortis suæ cupiditatem a se abjicit non curans acquirere quæ in brevi perdat et a quibus perdatur. Bernardus : « Utinam congregata tantum perirent, et non congregator eorum. » Tolerabilius esset insudare labori perituro quam perempto. Plumam in locum cinerum projicit, qui consideratione mortis

de la mort éloigne des vanités de ce monde, parce qu'il y a folie à se livrer à la joie sur le chemin qui conduit à la tombe. Saint Augustin a dit : « La vie présente n'est qu'une marche précipitée vers la mort. »

La pensée de la mort fait mépriser le monde. Saint Jérôme a dit : « Celui qui pense continuellement qu'il doit mourir un jour n'a que du mépris pour toutes les choses créées. » Ecclésiastique, ch. XI : « L'homme qui a vécu de longues années et qui a été constamment heureux, doit se souvenir des jours mauvais, et se rappeler qu'il doit voir encore beaucoup d'autres années, qui, quand elles seront venues, le convaincront de la vanité de tout son passé. » La mort convainc de vanité tout ce qu'il y a dans le monde, c'est-à-dire la concupiscence des yeux, la concupiscence de la chair et l'orgueil de la vie. La concupiscence des yeux, parce que l'homme rentre nu dans la terre. Job, premier chapitre : « Je suis sorti nu du sein de ma mère et j'y retournerai nu. » Il est clair que c'est une grande folie de ne désirer que les biens de la terre, dont il doit être dépouillé. La concupiscence de la chair, en ce qu'elle nourrit délicatement le corps qui doit être la proie des vers; nous ne devons point rechercher les delices de la chair, car il nous importe peu quel mets notre corps doit servir aux vers. L'orgueil de la vie, parce que celui qui vouloit être au-dessus des hommes est enfoui dans la terre et que les chiens et les pourceaux marchent sur son cadavre. Ce qui nous prouve bien que c'est une grande vanité de vouloir s'élever au-dessus des autres. On se met à l'un des deux bouts d'un navire pour le gouverner; ainsi le sage agit dans tout ce qu'il fait en vue de sa fin. Dieu mit à la fin de sa vie celui qui disoit : « Mon ame, tu as ramassé des biens pour plusieurs années, repose-toi sans t'inquiéter, etc...,» et lui dit : « Insensé, cette nuit-là même on te redemandera ton ame. »

---

vanitatem hujus mundi refugit, intelligens fatuum esse in via ad mortem gaudere, Augustinus : « Nihil aliud est tempus præsentis vitæ quam cursus ad mortem. »

Memoria mortis valet ad contemptum mundi. Hieronymus : « Facile contemnit omnia, qui se semper cogitat moriturum.» *Eccl.*, XI : « Si annis multis vixerit homo, et in his omnibus lætus fuerit, meminisse debet tenebrosi temporis et dierum multorum, qui cum venerint, vanitatis arguentur præterita. » In morte vanitatis arguitur omne quod est in mundo, scilicet concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitæ. Concupiscentia oculorum in hoc quod homo nudus revertitur in terram. *Job*, I : « Nudus egressus sum de utero matris meæ, nudus revertar illuc. » Manifeste apparet quod fatuum fuit tantum concupiscere terrena, cum spoliandus esset eis. Concupiscentia carnis in hoc quod corpus delicate nutritum vermibus esca datur, satis apparet in hoc quod deliciæ non sunt quærendæ carni; non multum curandum est qualem escam vermes comesturi sint. Superbia vitæ in hoc quod ille qui volebat esse super homines, ponitur sub terra et ambulant super eum porci et canes. Satis ex hoc apparet quod valde fatuum fuit velle esse super alios. Qui vult navem regere, ponit se in fine navis; sic sapiens consideratione finis regit se in his quæ sunt ad finem. Illum qui dicebat : « Anima mea, multa bona habes posita in annos plurimos, requiesce, » etc., Dominus posuit in fine vitæ, dicens : « Stulte, hac nocte repetent animam tuam a te, » *Luc.*, XII.

CHAPITRE X.

Un prince doit se préserver de l'esclavage du démon et du péché.

Un prince ne doit point se laisser asservir par le vice et le démon. Sénèque a dit : « Celui qui remporte la victoire sur ses passions doit être regardé comme bien supérieur à celui qui soumet les hommes à son joug. » Un roi doit mettre tous ses soins et ses efforts à se modérer et à se conduire comme il le doit. Sénèque dit encore : « Vous voulez avoir de grands honneurs. Eh bien, je vous chargerai d'un grand commandement; commandez-vous à vous-même. » Quand on baptise ceux qui sont élus pour le royaume des cieux, on leur fait trois onctions ; l'une à la tête, afin de les exciter à laisser l'empire ou le commandement à la partie supérieure de leur être, c'est-à-dire à la raison. Livre des Proverbes, chap. XXX : « La terre est troublée par trois choses, et elle ne peut supporter la quatrième, un esclave dominateur. » Rien n'est si difficile à ce qui est bas, que de s'élever. Si le corps de l'homme le domine, il en résulte un grand désordre; c'est comme si dans le corps humain, les pieds étoient en haut et la tête en bas. On l'oint encore entre les épaules pour l'avertir qu'il doit porter avec douceur le poids des préceptes divins. On l'oint encore sur la poitrine, pour lui faire comprendre qu'il doit avoir des entrailles de miséricorde pour le prochain. Il est très-inconvenant pour un prince de se laisser aller à l'esclavage des vices et des démons, de ne point obéir à Dieu son chef et son maître et de se conduire avec dureté envers le prochain.

Fin du troisième livre de l'éducation des princes. Béni soit Dieu qui l'a commencé et qui l'a achevé.

CAPUT X.

Ut princeps a servitute diaboli et vitiorum se custodiat.

Multum est necessarium principi, ut a servitute diaboli et vitiorum se custodiat. Seneca : « Recte putandus est fortior qui cupiditates quam qui hostes vicerit. » Studium magnum et diligentiam adhibere debet, ut se debito modo regat. Seneca : « Vis habere magnum honorem, magnum imperium dabo tibi, impera tibi. » Qui baptizantur cum ad regnum cœlorum eligantur, tripliciter inunguntur, scilicet in vertice, ut moveantur superiori parte sui, scilicet rationi principatum seu dominium servare. *Prov.*, XXX : « Per tria movetur terra, et quartum quod non sustinere potest per servum cum regnaverit. » Asperius nihil est humili cum surgit in altum. Si corpus dominium habeat in homine, magna est inordinatio : simile est sicut si in corpore humano pedes essent in superiori parte et caput in inferiori. Item, inungitur in scapulis, ut moveatur mansuete portare onus præceptorum divinorum. Inungitur et in pectore, ut moveatur ad proximum viscera pietatis habere. In principi valde indecens est si servituti vitiorum et dæmoniorum se subjiciat, si Deo superiori suo non obediat, si ad proximum impie se habeat.

Tertius liber Eruditionis principum explicit. Benedictus Deus qui incœpit et complevit.

LIVRE QUATRIÈME.

PROLOGUE.

Nous avons fait voir dans le livre précédent, quels sont les devoirs d'un prince envers lui-même : nous montrerons, dans le quatrième livre, comment il doit se conduire à l'égard de ceux qui sont attachés à sa personne. Le mal qui se commet sous ses yeux est très-condamnable ; aussi, ceux qui l'environnent doivent être tellement honnêtes et réglés dans leur conduite, qu'ils soient le modèle et la règle des autres.

CHAPITRE PREMIER.

Un prince doit écarter de lui les hommes pervers, pour deux raisons.

Rien de plus dangereux pour un prince qu'un mauvais entourage ; aussi doit-il bien l'éviter. Saint Bernard écrit dans son traité de la Considération : « Ne dites pas que vous ne subissez point leur influence, tout en regrettant la perversité de ceux qui vous entourent, c'est-à-dire, ne dites point que vous êtes bon, quand vous vous faites un appui des méchants; ne croyez pas votre justice en sûreté si elle est assiégée par des pervers, elle est aussi exposée que votre vie dans le voisinage d'un reptile vénéneux : il est impossible de vous soustraire à un mal intérieur. » N'éloignez pas un bon serviteur, d'autant qu'il peut vous être utile plus souvent. Les méchants qui environnent un prince sont malfaisants de deux manières ; c'est-à-dire, par la contagion de leur société, et par leurs mauvais conseils. Le péché étant contagieux, on doit redouter beaucoup la société des méchants. Un homme sain ne peut être en sûreté à côté d'un lépreux. Ecclésiastique,

---

LIBER QUARTUS.

PROOEMIUM.

In præcedenti libro ostensum est quomodo princeps habere se debeat ad se ipsum; in hoc quarto libro ostendendum est quomodo habere se debeat ad eos qui sunt juxta ipsum. Turpius est principi quod eo præsente perperam agitur, ideo illi quos præ oculis habet, ita debent esse ordinati et informati, ut sint speculum et forma aliorum.

CAPUT PRIMUM.

Quod duabus de causis cavendum est principi ne habeat juxta se malos.

Multum cavendum est principi ne sint mali qui sunt juxta illum. Bernardus in libro *De consider.* : « Ne te dixeris sanum dolentem latera, hoc est, ne te dixeris bonum, malis innitentem, non sit tuta tibi tua bonitas obsessa malis, non magis quam sanitas vicino serpente ; non est quo te subducas malo intestino. » Et e regione bonum domesticum, eo amplius quo sæpius juvat. Dupliciter nocent mali collaterales principi, scilicet convictu suo eum corrumpendo et perverse ei consulendo. Cum peccatum sit morbus contagiosus, multum timenda est malorum societas. Non est tutum sano cum leprosis habitare.

chap. XIII : « Celui qui touche la poix en sera gâté ; et celui qui se joint au superbe deviendra superbe. » Première Epître aux Corinthiens, chap. XV : « Les mauvaises paroles corrompent les bonnes mœurs. » De même et bien plus encore, les mauvaises actions. Proverbes, chap. XIII : « Celui qui marche avec les sages deviendra sage ; l'ami des insensés leur ressemblera. » Celui qui veut aller à saint Jacques de Compostelle, ne se met pas dans la compagnie de ceux qui vont à Rome : la compagnie ne conduit que là où elle va. Celui qui veut aller dans le paradis, doit éviter la société de ceux qui vont en enfer. Jacob ne voulut pas d'Esaü pour compagnon de voyage, Genèse, chap. XXXIII. Sénèque dit : « Un commensal délicat énerve et amollit peu à peu. » Quelque simples et bons que nous puissions être, une mauvaise société nous communique toujours la rouille du vice. Ecclésiastique, chap. XX : « Qui plaindra celui qui fait sa société du méchant? » Il n'est pas plus sûr pour le juste d'être avec les pécheurs que l'agneau avec le loup. Ecclésiastique, chap. XIII : « Comme le loup n'a point de commerce avec l'agneau, ainsi le pécheur n'en a point avec le juste. » Un mauvais entourage nuit infiniment par ses mauvais conseils. Un méchant conseiller est un œil qu'il faut arracher, selon cette parole du Seigneur en saint Matthieu, chap. V : « Si votre œil vous scandalise, arrachez-le et jetez-le loin de vous. »

CHAPITRE II.

Un prince doit se montrer accessible aux conseils qu'on veut lui donner.

Un prince doit écouter les avis qu'on lui donne : ceci est pour lui d'une grande utilité. Cette qualité renferme trois choses importantes : d'abord le bonheur de rechercher les conseils, celle de choisir un bon conseiller, la grace de donner des conseils, celle de peser les avis et

---

Eccli., XIII : « Qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea, et qui communicaverit superbo, induet superbiam. » I. *Cor.* XV : « Corrumpunt bonos mores colloquia prava. » Similiter, immo amplius opera mala. *Prov.*, XIII : « Qui cum sapientibus graditur, sapiens erit; amicus autem stultorum similis eis efficietur. » Qui vult ire ad sanctum Jacobum non ponit se in societate eorum qui Romam vadunt : societas non ducit nisi quo vadit. Qui vult ire in paradisum declinare debet societatem eorum qui vadunt in infernum. Noluit Jacob habere Esau socium itineris sui, *Gen.*, XXXIII. Seneca : « Convictor delicatus paulatim enervat et emollit; » malignus comes quamvis candido et simplici rubiginem suam affricuit. *Eccli.*, XX : « Quis miserebitur ei qui comitatur viro iniquo ?» Sicut non est tutum agnum habitare inter lupos, ita nec bono habitare inter malos. *Eccli.*, XIII : « Sicut communicabit lupus cum agno aliquando, sic peccator justo. » Multum nocent mali collaterales perverse consulendo. Malus consiliarius est oculus eruendus, juxta verbum Domini, *Matth.*, V : « Si oculus tuus scandalizat te, erue eum et projice abs te. »

CAPUT II.

Quod necessarium sit principi ut ad consilia bene se habeat.

Multum utile est principi si ad consilia bene se habeat. Et notandum quod circa hoc quinque sunt commendabilia, scilicet gratia consilium requirendi, gratia consi-

enfin de les suivre. Un homme qui n'est point précipité dans ses actions, a la grace de rechercher les conseils; celui qui ne l'a pas tombe fréquemment, d'après ces paroles du livre des Proverbes, chap. XIX : « Celui qui va trop vite, tombera. » L'Ecriture sainte nous exhorte à demander conseil. Tobie, chap. IV : « Demandez toujours l'avis du sage. » Livre des Proverbes, chap. XI : « Où il n'y a personne pour gouverner, le peuple périt; où il y a beaucoup de conseils, là est le salut. » Ibidem, chap. XIII : « L'homme habile fait tout avec conseil ; mais l'insensé fait voir sa folie. » Et dans le même chapitre : « Ceux qui font tout avec conseil sont conduits par la sagesse. » Cicéron, dans ses Offices : « Les armes font bien peu au-dehors quand on ne prend point conseil dans le secret de sa maison. » Ier livre des Machabées : « Ce jour-là, les prêtres périrent par l'épée, parce que malgré leur courage dans la bataille ils s'y étoient engagés sans conseils. » La prudence doit régler le courage. Ecclésiastique, ch. XXX : « Ne faites rien sans conseil. » Ibid. chap. XXXVII : « Qu'un conseil stable règle tout ce que vous faites. » Un prince doit raisonner toute sa conduite avec lui-même et avec ceux qui lui donnent de l'affection. Mais il faut y penser avant d'agir, car il est trop tard de s'en repentir après qu'une chose est faite. » Un prince doit faire en sorte d'avoir auprès de lui des personnes sûres, auxquelles il puisse confier toutes ses pensées les plus secrètes, communiquer ses desseins, en qui il s'ouvre comme à un autre lui-même, qui ne lui permettent pas de s'égarer s'il avoit le malheur de le vouloir, qui modèrent son impétuosité, excitent sa nonchalance, répriment son orgueil, corrigent ses excès; dont la fermeté soutienne sa foiblesse, encourage sa défiance; qui l'engagent à tout ce qui est honnête, aimable et honorable; qui aient de l'estime pour le peuple, qui soient bons pour les pauvres,

---

liarium eligendi, gratia consilium dandi, gratia consilium examinandi, gratia acquiescendi consilio. Gratia requirendi consilium est in eo qui non est præceps ad operandum. Ille cui deest hæc gratia, offendit frequenter, juxta illud *Prov.*, XIX : « Qui festinus est pedibus offendit. » Ad requirendum consilium monet Scriptura sacra, *Tob.*, IV : « Consilium semper a sapiente require. » *Prov.*, XI : « Ubi non est gubernator, corruit populus ; salus autem ubi multa consilia. » Simile habetur ibidem XXIV : « Erit salus ubi multa consilia sunt. » Ibidem, XIII : « Astutus omnia agit cum consilio, fatuus autem aperiet stultitiam suam. » In eodem : « Qui agunt omnia cum consilio, reguntur sapientia. » Tullius in *Officiis* : « Parva foris sunt arma, nisi consilium sit domi. » I. *Machab.*, V : « In illa die ceciderunt sacerdotes in bello, dum volunt fortiter facere, dum sine consilio exeunt in prælium. » Consilium regere debet fortitudinem, *Eccl.*, XXX : « Sine consilio nihil facias. » Ibidem, XXXVII : « Ante omnem actum præcedat consilium stabile. » Omne quod faciendum est tractare debet princeps apud se et cum eis qui eum diligunt. Tractandum autem est ante factum, quia post factum sera retractatio est. Providere debet princeps ut tales secum habeat quibus omnia sua secreta secura committat ; consilia communicet quibus se totum quasi alteri sibi refundat, qui si velit aliquatenus deviare non sinant, frænent præcipitem, dormitantem excitent, extollentem reprimant, excedentem corrigant, quorum constantia nutantem firmet, erigat diffidentem, qui ad ea quæ sunt honesta, et amabilia, et bonæ famæ provocent, qui vulgus non spernant,

loin de les accabler, qui soient humbles avec les humbles, innocents avec les bons, qu'ils reprennent durement ceux qui ont de la dureté pour les autres, qu'ils répriment les méchants et punissent les superbes.

L'Ecclésiastique, chap. VI, nous engage à choisir un bon conseiller : « Ayez beaucoup d'amis qui vivent en paix avec vous; mais choisissez pour conseil un homme entre mille. » Il faut d'abord prendre Dieu pour conseiller, avant tous les autres. Tobie, chap. IV : « Que tous vos conseils viennent de lui, » de Dieu. Ensuite, il faut recourir aux avis d'hommes probes. Psaume LXXXVIII : « Dieu qui est glorifié dans le conseil des saints. » Ecclésiastique, chap. XXXVII : « L'ame d'un homme saint découvre quelquefois mieux la vérité que sept sentinelles qui sont assises dans un lieu élevé pour contempler tout ce qui se passe. » Saint Matthieu, chap. XI : « Vous avez caché cela aux sages et aux savants du siècle, et vous l'avez révélé aux petits enfants. » Il ne faut pas demander conseil aux méchants. Isaïe, ch. XIX : « Ces sages conseillers de Pharaon ont donné un conseil plein de folie. » Proverbes, chap. XII : « Les conseils des méchants sont remplis de malice. » Ecclésiastique, chap. XXXVII : « Gardez votre ame contre les conseils d'un méchant. » Job, chap. XXI : « Que le conseil des méchants s'éloigne de moi. » Et encore : « Il ne faut pas demander conseil aux insensés, car ils ne pourront aimer que ce qui leur plaît. » Il est écrit au commencement du livre des Psaumes, du chef de l'Eglise : « Heureux l'homme qui ne s'est point laissé entraîner aux conseils des impies. » D'où il est dit dans un autre Psaume : « Il est écrit de moi en tête du livre. » Or donc, faut-il qu'un prince qui est comme la tête du peuple et qui tient la place de Dieu, ne se laisse point aller aux conseils des impies. Nous avons un bon ange qui nous

---

pauperes non gravent, sed foveant, qui cum humilibus humiles, cum innocentibus innocentes, duros dure redarguant, malignantes coerceant et superbis retributionem reddant.

Ad eligendum consiliarium monemur *Eccli.*, VI : « Multi, inquit, pacifici sint tibi, et consiliarius tibi sit unus de mille. » Pro consiliario ante omnes eligendus est Deus. *Tob.*, IV : « Omnia consilia tua in ipso permaneant. » Deinde recurrendum est pro consilio ad viros bonos. In *Psalm.* LXXXVIII : « Deus qui glorificatur in concilio sanctorum. » *Eccli.*, XXXVII : « Anima sancti viri annuntiat aliquando vera, quasi septem circumspectores sedentes in excelso ad speculandum. » *Matth.*, II : « Abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis. » Non est requirendum consilium a malis. *Isa.*, XIX : « Sapientes consiliarii dederunt Pharaoni consilium insipiens. » *Proverb.*, XII : « Consilia impiorum fraudulenta. » *Eccli.*, XXXVII : « A consiliario malo serva animam tuam. » *Job*, XXI : « Consilium impiorum longe sit a me. » Item : « A fatuis non est habendum consilium. » *Eccli.*, VIII : « Cum fatuis non habeas consilium; non enim poterunt diligere nisi quæ eis placent. » In capite libri *Psalm.* scriptum de capite Ecclesiæ : « Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum. » Unde in alio *Psalm.* dicitur : « In capite libri scriptum est de me. » De principe vero qui quasi caput populi est et locum Dei tenet, ante omnia necessarium est ut non abeat in consilio impiorum. Cum homo habeat unum angelum consiliantem bonum, habeat alium

conseille le bien, mais nous en avons un autre qui nous inspire le mal : et quand les méchants donnent un mauvais conseil ils sont plusieurs contre un et lui font courir de grands dangers.

Il ne faut point aussi demander conseil aux jeunes gens. Roboam perdit la couronne, en grande partie, pour avoir méprisé les conseils des vieillards et avoir suivi ceux des jeunes gens. Ecclésiastique, chap. XXV : « Que la sagesse sied bien aux personnes avancées en âge, et l'intelligence dans la conduite à ceux qui sont élevés en gloire. » Il ne faut pas demander conseil à un homme qui est intéressé dans ce que vous lui demandez, ou pour ce qui fait l'objet de sa haine ou de son affection, de peur qu'il ne se trompe ou qu'il veuille tromper. Ecclésiastique, chap. XXVII : « Ne demandez pas l'avis de votre beau-père contre votre femme. »Il ne faut pas demander conseil au père de votre femme ou à ses parents naturels touchant ce qui blesse les lois du sang. Saint Bernard a dit : « Que celui qui ne voit pas ce qu'aperçoivent les ennemis de celui qui lui est attaché, consulte ses amis. » Jacob alla de Mésopotamie dans la terre de Chanaan, à l'insu de son beau-père Laban. Genèse, chap. XXXIII. C'est une grace bien précieuse que le don de bon conseil, selon ces paroles du second livre des Machabées : « Vous avez votre frère Simon, je sais que c'est un homme de bon conseil, écoutez-le toujours. » Cette grâce est surtout bien précieuse pour ceux qui doivent gouverner les autres. C'est aussi un don excellent que de savoir peser les conseils. Sénèque a écrit : « C'est le propre d'un homme prudent d'examiner les avis et de ne point croire trop facilement les mauvais conseils. » C'est encore une grande grace de suivre les avis qu'on nous donne. Proverbes, chap. XII : « La voie de l'insensé est droite à ses yeux ; celui qui est sage écoute les conseils. » Moïse écouta Jéthro, quoique celui-ci fût

---

angelum malum consulentem malum, si homines mali malum consilium habent, sunt plures contra unum et non sine magno periculo.

Item, non est quærendum consilium a juvenibus. Roboam pro magna parte regnum amisit, quia consilio juvenum acquievit relicto consilio senum. *Eccli.*, XXV : « Quam speciosa est veteranis sapientia, et gloriosus intellectus, et consilium. » Non est consilium quærendum ab homine de negotio quod eum tangit, vel de eo quod nimis odit vel nimis diligit, ne forte vel fallatur, vel fallere velit. *Eccli.*, XXVII : « Noli consiliari cum socero tuo de aliquo quod videatur esse contra uxorem. » Non est requirendum consilium a socero, id est uxoris patre, vel ab amicis carnalibus de his quæ sunt contra carnem. Bernardus : « Amicos consulat qui non legit quod inimici hominis domestici ejus. » Jacob, ignorante Laban socero suo, de Mesopotamia recessit in terram Chanaan, *Gen.*, XXXIII. Commendabilis etiam est gratia dandi consilium, juxta illud *Machab.*, II : « Ecce Simon frater vester, scio quia vir consilii est, ipsum audite semper. » Præcipue commendanda est hæc gratia in his qui habent alios regere. Gratia etiam examinandi consilium commendabilis est. Seneca : « Prudentis est proprium examinare consilium et non cito facili credulitate ad falsa prolabi. » Item, commendabilis est gratia acquiescendi consilio. *Prov.*, XII : « Via stulti recta in oculis ejus ; qui autem sapiens est audit consilium. » Moyses acquievit consilio Jethro, licet minor esset Jethro. *Exod.*, XVIII : « Provide, inquit,

au-dessous de lui. Exode, chap. XVIII : « Choisissez-vous parmi tout le peuple, des hommes puissants et craignant Dieu, chez lesquels est la vérité et qui haïssent l'avarice. » Un prince doit choisir avec un soin extrême ceux qui doivent habiter avec lui.

Celui qui prie ne fait pas cela ; il faut demander conseil et non pas adresser une supplication. On prie pour les autres et quelquefois pour soi-même : on inspire de la défiance à ceux que l'on prie pour un autre ; mais celui qui sollicite pour lui-même mérite encore moins d'être écouté. Un prince doit beaucoup exciter ceux qui sont autour de lui, à l'amour de la justice, qui renferme deux obligations, de ne nuire à personne et de favoriser l'intérêt public. Cicéron a dit : « Le principe de la justice est de ne faire de mal à personne et de faire du bien à tout le monde. » L'innocence est très-agréable à Dieu et très-utile aux hommes. Saint Augustin a dit : « Rien de plus digne de Dieu, comme rien ne peut lui être plus agréable, que de se tenir dans une parfaite innocence. » Bien qu'on soit pieux d'ailleurs, si on n'a pas l'innocence, on se berce dans une dangereuse erreur. David dit au XXXVIe Psaume : « Gardez l'innocence. » Saint Ambroise : « Que la paix de votre conscience et la sécurité de l'innocence rendent votre vie heureuse. Celui qui garde l'innocence est comme dans l'état des bienheureux, car il ne perd rien, en la gardant il conserve tout. » Pendant qu'Adam fut innocent rien ne put lui faire de mal : de même encore, rien n'est capable de nuire à ceux qui gardent l'innocence. Ecclésiaste, chap. VIII : « Celui qui observe la loi n'éprouvera aucun mal. » Evangile de saint Matthieu, chap. X : « Tous les cheveux de votre tête ont été comptés. » Ce qui paroît être un mal est un bien pour l'homme innocent. Epître de saint Paul aux Romains, ch. VIII : « Nous savons que tout tourne à bien pour ceux qui aiment Dieu, etc. »

---

tibi de omni plebe viros potentes et timentes Deum, in quibus sit veritas, et qui oderunt avaritiam.» Magnam discretionem et diligentiam debet habere princeps in eligendo vel assumendo qui secum habitent.

Huic negotio non se ingerat rogans, consilio non prece agendum est; alius pro alio, alius pro se forte rogat, pro quo rogatur fit eis suspectus; qui rogat pro se minus est admittendus. Debet princeps collaterales suos ad amorem justitiæ multum monere, ad quam justitiam duo obtinent, scilicet nulli nocere et communem utilitatem quærere. Tullius : « Fundamentum justitiæ est ne cui noceas, deinde communi utilitati deservias. » Multum placet Deo innocentia, et multum est utilis homini. Augustinus : « Nihil Deo dignius vel charius esse potest, quam ut innocentia tota observatione teneatur. » Licet enim quis in aliis operibus devotus appareat, si illam non habuerit, sibi frustra blanditur. In *Psalm.* XXXVI : « Custodi innocentiam. » Ambrosius : « Beatam vitam efficiant tranquillitas conscientiæ et securitas innocentiæ ; quasi in statu beatorum est homo innocentiam servans, nihil enim amittit, ipsa servata omnia bona servantur. » Dum Adam innocentiam servavit, nihil ei nocuit ; nihil etiam nocent hodie his qui innocentiam servant. *Eccles.*, VIII : « Qui custodit præceptum non experietur quidquam mali. » *Matth.*, X : « Omnes capilli capitis vestri numerati sunt. » Quæ videntur noxia innocenti sunt utilia. *Rom.*, VIII : « Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, » etc. Inno-

L'innocence est le bouclier divin : si vous en êtes couvert, il vous défendra vous et tout ce qui tient à vous. Livre de Job, chap. XXII : « L'innocent sera sauvé. » Ibid. chap. IV : « Quand donc l'innocent a-t-il péri ? » Tels doivent être les personnes attachées au prince, en qui, selon le conseil de Jéthro, doit se trouver la vérité, et qui haïssent l'avarice, je veux dire la vérité dans les jugements, qu'aveuglent souvent les présents qu'accepte l'avarice.

CHAPITRE III.

Un prince doit craindre les présents et les refuser.

Un prince doit craindre et éviter les présents; car ils lui causent bien des maux dont nous allons en énumérer sept entre autres. Les présents aveuglent les juges, leur ferment la bouche, les corrompent, au moins quant à la réputation, les rendent dépendants de ceux qui les leur offrent, les font maudire, les portent à toute espèce d'iniquités, et enfin les condamnent à la mort éternelle. Quant à l'aveuglement qu'ils occasionnent, on lit dans l'Exode, ch. XXIII : « Refusez les présents, ils rendent aveugles les hommes prudents et corrompent les paroles des sages. » Et au seizième chapitre du Deutéronome : « Vous ne recevrez ni présents ni récompenses, qui aveuglent les yeux des hommes sages et corrompent les paroles des justes. » Saint Grégoire dit du second mal qu'ils occasionnent : « On ne peut pas toujours condamner celui qui nous donne. » L'Apôtre ne voulut rien recevoir, de peur qu'en acceptant il compromît son autorité apostolique. Il est dit des princes au cinquante-sixième chapitre d'Isaïe : « Ce sont des chiens muets qui ne savent pas aboyer. » L'Ecclésiastique dit de ces deux maux, au chap. XX : « Les présents et les dons aveuglent les yeux des juges, et ils sont comme un mors dans leur bouche qui les rend muets et les empêche de reprendre. » Du troisième mal, le prophète

---

centia est armatura Dei, quam si habueris, cum tuis salvus eris. *Job,* XXII : « Salvabitur innocens. » Ibidem, IV : « Quis unquam innocens periit? » Tales debent esse collaterales principis, juxta consilium Jethro, in quibus sit veritas et qui oderint avaritiam, veritas, inquam, judicii, quam multum impedit avaritia munera recipiens.

CAPUT III.

Quod acceptio munerum multum sit cavenda et timenda principi.

Acceptio munerum multum timenda est et cavenda judicibus : multa enim mala facit eis, de quibus septem ponere sufficiat. Notandum enim quod munus acceptum judicem excæcat, mutum eum reddit, eum corrumpit ad minus quantum ad famam, in servitutem redigit, maledicum facit, ad omnem iniquitatem inclinat et tandem morti æternæ condemnat. De excæcatione legitur *Exod.,* XXIII : « Non accipias munera quæ excæcant prudentes et subvertunt verba justorum, » et *Deut.,* XVI : « Non accipies præmium neque munera, quæ excæcant oculos sapientum et mutant verba justorum. » De secundo malo dicit Gregorius : « Non potest constanter argui a quo accipitur. » Apostolus noluit accipere, ne dum acciperet authoritatem magisterii amitteret. Et *Isa.,* LVI, dicitur de principibus : « Canes muti non valentes latrare. » De his duobus malis dicitur *Eccl.,* XX : « Euxenia et dona excæcant oculos judicum, et quasi muto in ore avertit correctiones eorum. » De tertio malo dicitur

Isaïe écrit au chap. I : « Ces princes sont infidèles, ils sont associés aux voleurs. » Et il est ajouté ensuite au même sujet : « Tous aiment les présents et se laissent conduire par les dons qu'on leur fait. » Et quoique quelques-uns soient incorruptibles, on croit cependant qu'ils se laissent gagner par les présents, dès qu'ils les acceptent, parce que, selon saint Jérôme, de même qu'une femme n'est pas chaste si elle accepte les présents qu'on lui offre, de même pense-t-on qu'un juge qui accepte des présents, n'est pas un homme intègre. Saint Paul dit du quatrième mal, dans sa première Epître aux Corinthiens, ch. VI : « Tout m'est permis, mais je ne veux dépendre de personne. » L'Apôtre parle ici des offrandes qu'on lui faisoit et il insinue que s'il les acceptoit il se rendroit dépendant de ceux qui les lui faisoient. Pour le cinquième mal qui s'ensuit, on lit au dix-septième chapitre du Deutéronome : « Maudit celui qui accepte des présents pour condamner l'innocent. » Isaïe, chap. V : « Malheur à vous qui innocentez le coupable à cause de ses présents. » L'avare, en recevant des présents, croit que lui seul reçoit une bénédiction, ce qui fait que les présents sont appelés une bénédiction, au quatrième livre des Rois, chapitre V, où Naaman dit au prophète Elizée : « Je vous prie de recevoir, de votre serviteur, une bénédiction. » Mais sous ces présents se cachoit la malédiction qui tomba sur Giezi, quand il fut frappé de la lèpre de Naaman. Il est dit du sixième mal, dans le Psaume XXV : « Dans les mains desquels il y a des iniquités; » et le Prophète en donne la raison, en ajoutant : « Leur main est remplie de présents. » Job dit du septième mal au chapitre XV : « Le feu dévorera la demeure de ceux qui reçoivent volontiers des présents. » Quel est l'homme sensé qui accueilleroit dans sa maison celui qui doit l'aveugler et lui faire tous les autres maux dont nous avons parlé? Quel est l'homme sage qui aimera une chose si fatale à ceux qui s'y attachent?

Isa., I : « Principes tui infideles socii furum, » et subditur causa : « Omnes diligunt munera, sequuntur retributiones : » et licet aliqui non corrumpantur per munera, tamen præsumptio habetur contra eos de corruptione, quia secundum Hieronymum, sicut matrona non est casta, quæ cum rogatur munera accipit, ita nec judex munuscula accipiens a corruptione immunis judicatur. De quarto malo habetur I. *Cor.*, VI : « Omnia mihi licent, sed ego sub nullius redigar potestate. » Loquitur Apostolus de sumptibus recipiendis, et innuit quod si ab eis sumptus reciperet, jam sub eorum potestate esset. De quinto malo legitur *Deut.*, XVII : « Maledictus qui munera accipit, ut percutiat animam innocentis. » *Isa.*, V : « Væ qui justificatis impium pro muneribus. » Cupidus munus accipiens credit se solum benedictionem accipere : unde munus vocatur benedictio, ubi dicit Naaman Eliseo, IV. *Reg.*, V : « Obsecro, ut accipias benedictionem a servo tuo ; » sed latet maledictio quam Giezi sensit, cum lepra Naaman ei adhæsit. De sexto malo habetur in *Psalm.* XXV : « In quorum manibus iniquitates sunt, » et subditur causa : « Dextera eorum repleta est muneribus. » De septimo malo dicitur *Job*, XV : « Ignis devorabit tabernacula eorum qui libenter munera accipiunt. » Quis sanæ mentis in hospitio suo libenter recipiat eum a quo debeat excæcari et tot alia mala pati? Quis sapiens amet ea quæ suis tantum amatoribus sunt noxia?

CHAPITRE IV.

De quelques défauts de ceux qui acceptent des présents.

Ceux qui reçoivent des présents sont encore plus coupables s'ils les extorquent, ou s'ils acceptent des choses qu'ils savent que les personnes qui les offrent sont obligées de restituer, comme le fruit de l'usure et des larcins, et qui, selon saint Jérôme, ressemblent à ces hommes avides qui mangent les petits poissons que de plus gros ont dévorés, ce qui est un mets dégoûtant qui n'est point destiné à la nourriture de l'homme. Ce qui est encore bien coupable, c'est d'extorquer des présents à leurs sujets, par le moyen de ministres subalternes et corrompus. Ces ministres sont comme des oiseleurs, selon ce texte du prophète Jérémie, chap. V : « Il s'est trouvé parmi mon peuple des impies qui dressent des piéges comme on en dresse aux oiseaux, et qui tendent des filets pour y surprendre les hommes. » Ceux qui reçoivent des dons pour une cause qui doit leur interdire toute acceptation de présents, par exemple, les juges, pour porter des sentences injustes ou pour rendre des jugements équitables, ce qu'ils doivent faire gratuitement et ce qu'ils ne feroient pas sans cette captation criminelle, sont encore bien coupables. De même celui qui voudroit me vendre mon manteau, commettroit une injustice; de même un juge qui ne veut rendre la justice qu'il doit gratuitement à tout le monde, qu'à force de présents, est un prévaricateur. Le Seigneur jugera ces justices, selon ces paroles du Psaume LXXIV : « Quand le temps sera venu, je jugerai les justices. » Le Seigneur jugera la justice achetée et condamnera celui qui l'aura vendue. Un prince doit défendre à ceux qui sont auprès de lui et à ses employés subalternes, de commettre aucune injustice, soit pour lui plaire, soit pour lui procurer quelques profits et

---

CAPUT IV.

De quibusdam quæ sunt reprehensibilia in acceptatoribus munerum.

Specialiter reprehensibile est in acceptatoribus munerum si extorqueant, vel etiam oblata recipiant, ad quorum restitutionem sciant dantes teneri, ut sunt usuræ et rapinæ, qui secundum Hieronymum similes sunt illis qui minores pisces devoratos a magnis comedunt, qui cibus vilis est et usui humano minus aptus. Item, reprehensibile est in acceptatoribus munerum, cum habent ministros inferiores impios procurantes, ut ipsi a subditis aliquid valeant extorquere. Illi ministri sunt quasi aucupes, juxta illud *Jerem.*, V : « Inventi sunt in populo meo impii insidiantes quasi aucupes, laqueos ponentes et pedicas ad capiendum viros. » Reprehensibiles etiam sunt acceptatores munerum, cùm accipiunt munera pro causa, pro qua non debent, ut judices munera accipientes ut deserant justitiam vel ut justitiam faciant, quam gratis debent facere, aliter nolentes facere. Sicut enim iniquus esset, qui cappam meam mihi vendere vellet, ita injustus est qui justitiam quam debet gratis ex officio facere, non vult facere nisi accepto munere. Has justitias judicabit Dominus, juxta illud in *Psalm.* LXXIV : « Cum accepero tempus, ego justitias judicabo. » Justitiam venditam Dominus judicabit et pro ea venditorem damnabit. Prohibere debet princeps collateralibus et inferioribus ministris ne aliquam injustitiam faciant, vel

retrancher toutes les occasions de recevoir des présents. Saint Ambroise applique ces paroles de S. Luc, ch. III : « Ne commettez point de concussion : » « Jean-Baptiste donne une réponse à tout le monde, aux percepteurs des impôts, afin qu'ils n'exigent rien au-delà des charges imposées par la loi, aux soldats, pour qu'ils n'oppriment personne, pour qu'ils ne cherchent pas à se faire du butin par le pillage, enseignant par là que la paie de l'armée a été établie pour que le soldat ne cherche point à faire des prises qui l'enrichissent, enfin pour qu'il ne soit point un pillard. » Il doit encore faire en sorte d'empêcher que ses ministres subalternes ne portent point de fausses accusations contre les sujets de son empire, au moyen desquelles ils s'adjugeroient leurs biens par des confiscations. Livre des Proverbes, chap. XXIX : « Le prince qui écoute favorablement les faux rapports, n'aura que des méchants pour ministres. »

CHAPITRE V.

Un prince doit craindre beaucoup et éviter les exactions et les rapines tant pour lui-même que pour ceux qui sont auprès de sa personne et pour les fonctionnaires subalternes.

Les exactions et les rapines doivent être en horreur à un prince et à tous les fonctionnaires qu'il a placés au-dessous de lui, et il doit les éviter soigneusement. Elles sont, en effet, odieuses au Seigneur et à ses saints, agréables au démon et nuisibles aux hommes. Isaïe, chap. XLI, nous montre combien elles sont odieuses au Tout-Puissant : « Moi le Seigneur, j'aime la justice et je déteste le vol, même en holocauste. » Le vol est odieux au Seigneur, quand même on lui en feroit hommage. Ecclésiastique, ch. XXXIV : « Celui qui offre un sacrifice de la substance des pauvres, est comme celui qui égorge le fils aux yeux du père. » Comme la substance des pauvres est leur vie, celui qui l'offre

---

ut ei placeant, vel ut ei aliquid acquirant, providere etiam debet eis ut occasiones accipiendi munera non habeant. Ambrosius super illud *Luc.*, III : « Neminem concutiatis : » « Singulis generibus hominum tribuit Joannes Baptista responsum, publicanis ne ultra præscriptum exigant, militibus ne calumniam faciant, prædam non requirant, docens idcirco stipendia constituta militiæ, nedum sumptus quæritur, prædo crassetur, id est latrocinetur. » Item, debet providere ne ministri inferiores aliquas falsas accusationes subditorum afferant, propter quas bona eorum ab eis extorquentur. *Prov.*, XXIX : « Princeps qui libenter audit verba mendacii, omnes ministros habet impios. »

CAPUT V.

Quod multum sit timenda rapina principi in se, et collateralibus, et ministris inferioribus.

Multum timenda et cavenda est rapina principi et in se et suis collateralibus inferioribus. Multum est enim Deo et sanctis exosa, diabolo placita, homini nociva. De Dei odio habetur *Isa.* XLI : « Ego Dominus amans judicium et odio habens rapinam in holocaustum. » Exosa est Deo rapina, etiam cum inde ei obsequium exhibetur. *Eccli.*, XXXIV : « Qui offert sacrificium ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris. » Cum substantia pauperum vita sit eorum, qui

à Dieu, lui offre comme la vie et le sang des pauvres, qui sont les enfants de Dieu. C'est ce qui fait dire que la substance du pauvre est son sang. Jérémie, chap. II : « Le sang de l'ame des pauvres a été trouvé dans tes ailes. » Les ailes sont les extrémités des manteaux précieux et des riches vêtements, dans lesquelles on trouve le sang des ames, quand ils sont le prix des dépouilles des pauvres. Ces ailes ne sont pas propres à s'envoler au ciel. De même, l'Ecclésiastique, chap. XXXIV, appelle le vol un meurtre : « Celui qui arrache à un homme le pain qu'il a gagné par son travail, est comme celui qui assassine son prochain ; » en effet, le ravisseur enlève la vie au pauvre, aussi bien que celui qui lui donne la mort ; car lui ôter la vie ou lui donner la mort, ne sont-ils pas le même crime ? Les saints sont tellement affligés du tort que l'on fait aux pauvres, que la vie leur en est odieuse. L'Ecclésiaste, chapitre IV, semble murmurer et se plaindre de Dieu qui supporte un tel crime : « J'ai porté mon esprit ailleurs, j'ai vu les oppressions qui se font sous le soleil, les larmes des innocents, sans qu'ils aient personne pour les consoler, et l'impuissance où ils sont de résister à la violence, étant abandonnés du secours de tout le monde ; et j'ai préféré l'état des morts à celui des vivants, et j'ai estimé plus heureux que les uns et les autres celui qui n'est pas né, et qui n'a point vu les maux qui se font sous le soleil. » Le prophète Habacuc, ch. I : « Jusqu'à quand, Seigneur, crierai-je, sans que vous daigniez m'écouter? Jusqu'à quand élèverai-je ma voix jusqu'à vous dans la violence que je souffre, sans que vous me sauviez? Pourquoi contemplez-vous ceux qui me méprisent, sans rien dire, et laissez-vous l'impie fouler aux pieds celui qui est plus juste que lui ? » Il n'est point étonnant que Dieu haïsse le vol entre chrétiens, puisque c'est une trahison. En effet, tous les chrétiens sont frères, d'une fraternité naturelle, de laquelle saint Augustin dit : « Pensons à Adam et à Eve, et nous verrons que

---

offert Domino eam, quasi vitam vel sanguinem pauperum, qui sunt filii Dei, ei offert : unde substantia pauperum sanguis vocatur. *Jerem.*, II : « In alis tuis inventus est sanguis animarum pauperum. » Alæ sunt pretiosorum palliorum extremitates, in quibus sanguis animarum invenitur, cum de rapinis pauperum fiunt. Cum his alis non de facili volant in cœlum. Item, *Eccli.*, XXXIV, rapina occisio dicitur, ubi sic habetur : « Qui aufert in sudore panem, quasi qui occidit proximum suum ; » cum raptor pauperi vitam aufert, quasi infert ei mortem. Auferre enim vitam et inferre mortem convertibilia esse videntur. Sancti adeo odiunt rapinam pauperum, ut quasi propter eam displiceat eis præsens vita. Et de Deo sustinente hoc videtur murmurare *Eccl.*, IV : « Verti me ad alia quæ sub sole geruntur, et vidi calumnias, et lacrymas innocentum, et consolatorem neminem, nec posse resistere eorum violentiæ cunctorum auxilio destitutos, et laudavi magis mortuos quam viventes, et feliciorem utroque judicavi qui nondum natus est nec vidit mala quæ sub sole fiunt. » *Habac.*, I : « Usquequo, Domine, clamabo et non exaudies ? vociferabor, a te vim patiens, et non salvabis? Quare respicis contemptores, et taces conculcante impio justiorem se? » Non est mirum si Deus odit rapinam inter christianos, cum sit proditio. Christiani enim omnes fratres sunt, et fraternitate naturali, de qua Augustinus : « Adam et Evam intendamus et omnes fratres sumus, » et fraternitate spi-

nous sommes tous frères, » et d'une fraternité spirituelle dont saint Augustin dit encore : « Nous sommes frères comme hommes, mais combien ne le sommes-nous pas encore davantage, comme chrétiens. En tant qu'homme vous n'avez qu'un père, Adam, une seule mère Eve; en tant que chrétien, vous n'avez qu'un père, qui est Dieu, et qu'une mère qui est l'Eglise. » On ne peut pas s'empêcher d'accuser de trahison celui qui dépouille son frère innocent. C'est pourquoi celui qui vole le serviteur, vole le maître, en sa personne; il agit donc avec perfidie envers l'un et l'autre, en les pillant tous deux. Il plaît beaucoup au diable, en rendant l'homme semblable à lui. Il fut le premier voleur en voulant ravir à Dieu sa suprême puissance, lorsqu'il dit : « Je serai semblable au Très-Haut, Isaïe, » chap. XIII. Et il ne cesse point encore de nous persécuter, afin de nous ravir tous nos biens.

CHAPITRE VI.

Les voleurs sont, sous quelques rapports, pires que le diable.

Les voleurs sont, non-seulement, comparés au diable, mais encore ils sont plus méchants que lui à quelques égards et particulièrement sous trois rapports. Le premier, c'est que les démons tourmentent ceux qui commettent le mal, mais les voleurs dépouillent et tourmentent ceux qui l'évitent. Isaïe, chapitre LIX : « Celui qui s'éloigne du mal devient la proie des méchants. » Livre des Proverbes, chap. XXIX : « Les hommes de sang haïssent le simple. » Le diable pourra se justifier, en comparaison des voleurs, en disant à Dieu, au jour du jugement : je n'ai fait de mal qu'à ceux qui vous avoient offensé; mais les voleurs dépouillent et affligent ceux qui ne le méritent pas.

Le second c'est que le diable obéit à notre ange gardien, qui lui

---

rituali, de qua idem Augustinus : « Fratres quidem secundum quod homines sumus, quanto magis secundum quod christiani sumus? ad id quod homo es, pater fuit Adam unus, una mater Eva; ad id quod christianus es, unus pater est Deus, una mater Ecclesia. » Non est sine crimine proditionis quod aliquis deprædetur fratrem suum innocentem; propterea qui deprædatur servum, in eo deprædatur dominum. Proditiose ergo agit in utrumque, utrumque deprædando. Multum placet diabolo, multum assimilans hominem ei. Ipse fuit primus raptor volens Dei altitudinem rapere cum ait : « Ero similis Altissimo, » *Isa.*, XIII. Et adhuc incessanter laborat, ut bona nostra rapiat.

CAPUT VI.

Quod in aliquibus raptores sunt diabolo deteriores.

Non solum assimilantur raptores diabolo, sed in aliquibus eo sunt deteriores et specialiter in tribus. Primum est quod diabolus torquet eos qui mala agunt, sed raptores eos deprædantur et torquent, qui a malo recedunt, *Isa.*, LIX : « Qui recedit a malo prædæ patuit; » *Prov.*, XXIX : « Viri sanguinum oderunt simplicem. » Poterit diabolus se justificare comparatione raptorum in die judicii dicendo Domino : Ego illos solos afflixi qui te offenderant, sed raptores isti illos deprædaverunt et afflixerunt qui non meruerunt.

Secundum est quod diabolus defert an-

défend de nous faire aucune violence corporelle, ce que les voleurs ne craignent pas de faire.

Le troisième, c'est que le démon tourmente les hommes dans l'enfer, qui est un lieu de tourments, comme le dit saint Luc, ch. XVI, et les voleurs les tourmentent dans ce monde, où ils doivent avoir la liberté de disposer d'eux-mêmes et de leurs biens, de la manière qu'ils l'entendent. Pour montrer quelle est leur méchanceté, il les appelle particulièrement des loups, ainsi qu'on le voit dans le prophète Sophonie, chapitre III : « Ses juges sont comme des loups qui dévorent leur proie le soir, sans rien laisser pour le lendemain. » Ce péché de rapine, qui n'a aucun égard pour les hommes, leur nuit beaucoup; il est une tache qui pénètre profondément et presque indélébile, car on restitue bien difficilement tout ce que l'on a volé. Les personnes vêtues précieusement et à neuf évitent avec grand soin les taches d'huile et d'autres substances pénétrantes qui ne peuvent pas s'enlever; car ils disent : Mon habit seroit perdu, si je venois à le tacher; de même le jeune homme qui a gardé toujours sa probité, doit bien se garder du péché de rapine et se dire, je suis perdu, si je commence à voler, parce qu'en effet il est rare qu'on fasse jamais une pleine et entière restitution.

CHAPITRE VII.

Dieu punira sévèrement les voleurs.

Il y a bien des preuves à l'appui de notre assertion que Dieu punira sévèrement ceux qui ravissent le bien des pauvres. La première, c'est qu'il condamne rigoureusement ceux qui ne font point l'aumône. Or, si ceux qui ne donnent pas leurs biens aux pauvres sont damnés, que deviendront ceux qui prennent ce qui leur appartient. C'est ainsi

---

gelo bono ad custodiam hominis deputato, ut ei quem custodit violentiam corporalem non inferat, quod raptores non faciunt.

Tertius est quod diabolus torquet homines in inferno qui locus est tormentorum, ut habetur *Luc.*, XVI, sed raptores torquent homines in mundo isto, ubi homines debent habere libertatem faciendi de se et de rebus suis quod volunt. Ad ostensionem magnæ malitiæ vocat eos in specie, scilicet lupos, *Sophon.*, III, dicens : « Judices tui lupi vespere non relinquebant in mane. » Peccatum rapinæ homini insultum nocet, macula est valde adhærens, vix enim deletur : vix enim aliquis perfecte restituit quæ rapuit. Videmus eos qui habent vestes pretiosas novas diligenter cavere eis ab oleo et aliis liquoribus quorum maculæ removeri non possunt. Dicunt enim : Perdita esset vestis, si tale quid caderet super eam ; sic juvenis qui nondum rapuit, debet sibi cavere a rapina et dicere, perditus sum si rapere incepero; nunquam enim de cætero restituetur.

CAPUT VII.

Quod Deus multum sit punitorus raptores.

Multa sunt quibus perpendetur quod Dominus multum sit punitorus raptores qui sua auferunt pauperibus. Primo per hoc quod ita districte judicat eos qui sua non largiuntur pauperibus. Si enim damnantur qui sua pauperibus non distribuunt,

que l'on voit au seizième chapitre de l'Evangile de saint Luc, que le mauvais riche est condamné, non pour avoir dérobé le bien d'autrui, mais pour ne pas avoir donné du sien. Saint Matthieu dit au vingt-cinquième chapitre de son Evangile, sur le même sujet : « Alors le roi dira à ceux qui seront à gauche; retirez-vous de moi maudits, allez au feu éternel. » Et pour motiver cette condamnation, il ajoute ensuite : « J'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger. » Mais il pourra dire aux voleurs : « J'ai eu faim et vous m'avez pris ce que j'avois à manger; vous avez dérobé à ma faim ce que vous jetiez aux pourceaux et aux chiens. » Les pourceaux sont les voluptueux, les chiens sont les cœurs durs qui arrachent à la bouche de Dieu ce qu'ils donnent à la gueule du diable. La bouche du pauvre est celle de Dieu, la gueule du diable est la bouche de l'impie. Car il est le serviteur du diable, et tout ce qui lui appartient, appartient au diable. Ils nourrissent littéralement les chiens et les oiseaux de la substance du pauvre, ainsi que des larmes des veuves et des orphelins, qui les maudissent en gémissant, et qui appellent sur eux la colère du Seigneur. L'Ecclésiastique dit au trente-cinquième chapitre : « Dieu ne sera pas sourd aux prières des orphelins et il entendra les gémissements de la veuve, quand ils s'élèveront vers lui. Les larmes de la veuve ne coulent-elles pas de ses joues et ne crient-elles pas vengeance contre celui qui les tire de ses yeux? Car de la joue de la veuve elles montent jusqu'au ciel, et le Seigneur qui l'exauce ne se plaira point à la voir pleurer. » Ce peu de paroles disent plus qu'elles ne paroissent; en outre Dieu est grandement offensé. On applique encore à ce sujet la parabole du chapitre XVIII de saint Luc, du mauvais juge qui ne craignoit pas Dieu et qui ne respectoit pas les hommes, et qui refusa pendant longtemps de rendre justice à une veuve, contre les attaques d'un persécuteur injuste. Mais il dit ensuite en lui-même :

---

quid fiet illis qui bona eorum auferunt? unde super *Luc.*, XVI, habetur : « Non reprehenditur dives quod aliena rapuerit, sed quod sua non erogaverit. » Ad idem facit illud *Matth.*, XXV : « Tunc dicet rex his qui a sinistris erunt : Discedite a me maledicti in ignem æternum; » et subditur causa : « Esurii et non dedistis mihi manducare. » Raptoribus vero poterit dicere : « Esurivi, et abstulistis mihi quod debebam manducare; ori meo subtraxistis quod porcis et canibus dedistis. » Porci sunt homines voluptuosi, canes detrectatores qui auferunt de ore Dei quod ponunt in ore diaboli. Os pauperis os Dei est; os diaboli os impii est. Ipse enim servus diaboli, et sic quæ ipsius sunt, diaboli sunt. Ad litteram etiam de rapinis pauperum pascunt canes et aves, secundo per lacrymas viduarum et pupillorum quibus injuriantur, quæ contra eos multum provocant Dominum, de quibus legitur *Eccli.*, XXXV : « Non despiciet Dominus preces pupillorum, nec viduam si effundat loquelam gemitus; nonne lacrymæ viduæ ad maxillam descendunt, et exclamatio ejus super deducentem eas? a maxilla enim ascendunt usque ad cœlum, et Dominus exauditor non delectabitur in illis. » Minus dicit et plus significat, immo multum offendetur. Ad idem facit parabola quæ habetur *Luc.*, XVIII, de judice iniquo, qui Deum non timebat nec hominem reverebatur, qui nolebat per multum tempus vindicare viduam quamdam de adversario ejus, sed post dixit intra se : « Etsi Deum

« Malgré que je n'aie aucune crainte de Dieu et aucun respect pour les hommes, je rendrai cependant justice à cette veuve, à cause de son importunité. » Et le Seigneur ajoute : « Voyez ce que dit ce juge inique. Or, Dieu ne rendra-t-il pas justice à ses élus qui crient vers lui la nuit et le jour, et ne les écoutera-t-il point? »

Les voleurs ont tout à craindre pour leur salut, car le péché de vol dont ils se rendent coupables empêche que leurs prières soient exaucées. Isaïe, chap. I : « Vous auriez beau multiplier vos supplications, je ne les écouterai pas, car vos mains sont couvertes de sang. » Dieu n'écoute point les prières que les justes lui adressent en leur faveur, parce que les larmes des veuves et des orphelins qui montent plus haut que leurs prières y mettent obstacle, ainsi que le dit saint Augustin dans son commentaire sur ces paroles du trente-huitième Psaume : « Que votre oreille écoute mes gémissements.» Ecclésiastique, chap. XXXIV : « Quand l'un appelle ses bénédictions et l'autre sa justice, lequel des deux Dieu exaucera-t-il? » A plus forte raison s'il y en a un grand nombre qui invoque sa justice, il est difficile qu'un juge intègre donne droit à celui qui ne le mérite point, lorsqu'il a en présence de puissants adversaires qui l'accusent.

La troisième raison est l'amour immense que Dieu donne aux pauvres, lequel est si grand qu'il tient pour fait à lui-même tout ce qu'on leur fait. Saint Matthieu, chap. XXV : « Ce que vous avez fait à l'un de ces petits enfants, c'est à moi que vous l'avez fait. » C'est pour eux qu'il est venu dans le monde. Psaume XI : « A cause de la misère des infortunés et des gémissements des pauvres, je me lèverai maintenant, dit le Seigneur. » Dès les premiers mots de son évangile il leur donne le royaume des cieux, lorsqu'il dit : « Bienheureux les pauvres, etc. » Aussi est-il facile à croire qu'il condamnera sévèrement les oppresseurs des pauvres, ainsi que le dit David dans le soixante-

---

non timeo, nec homines revereor, tamen quia molesta est mihi hæc vidua, vindicabo illam. » Et subdit Dominus : « Videte quid judex iniquitatis dicat ; Deus autem non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte, et patientiam habebit in illis ? »

Multum est timendum raptoribus de salute sua ; preces enim eorum non exaudiuntur propter peccatum rapinæ. *Isa.*, I : « Cum multiplicaveritis orationes vestras, non exaudiam : manus enim vestræ sanguine plenæ sunt. » Orationes bonorum pro eis factæ non exaudiuntur, quia adversantur eis lacrymæ pupillorum et viduarum, quæ violentæ sunt in precibus, ut dicit Augustinus super illud *Psalm.* XXXVIII : « Auribus percipe lacrymas meas. » Ad hanc contrarietatem pertinet illud *Eccli.*, XXXIV : « Unus orans et unus maledicens, cujus vocem exaudiet Dominus ; » immo multi maledicentes non facile quis exaudiet in aliqua curia justa qui jus non habet, cum habet ibi multos adversarios fortes.

Tertio per magnum amorem quem Deus habet ad pauperes, qui tantus est, quod sibi reputat fieri quod eis fit, *Matth.*, XXV : « Quod uni ex minimis meis fecisti, ihi fecistis. » Propter eos venit in mundum istum. In *Psalm.* II : « Propter miseriam inopum et gemitum pauperum nunc exurgam, dicit Dominus. » In primo etiam verbo novæ legis communicavit eis regnum suum dicens : « Beati pauperes, » etc. Unde verisimile est quod districte judicaturus

onzième Psaume : « Il jugera les pauvres du peuple, sauvera les enfants des pauvres et humiliera leur persécuteur. » Et au vingt-troisième chapitre du livre des Proverbes : « Ne touchez pas aux bornes des petits et n'entrez point dans le champ des orphelins ; car celui qui est leur proche est puissant, et il se rendra lui-même contre vous le défenseur de leur cause. » Dans le même livre, ch. XXII : « Ne faites point de violence au pauvre, parce qu'il est pauvre ; n'opprimez point dans le jugement celui qui n'a rien ; car le Seigneur se rendra lui-même le défenseur de sa cause et il percera ceux qui auront percé son ame. »

Quatrièmement, parce qu'ils auront dépouillé les pauvres, les pauvres deviendront leurs juges, comme le dit le livre de Job, au trente-cinquième chapitre : « Dieu a donné aux pauvres le pouvoir de juger. » Livre de la Sagesse, chap. V : « Alors les justes s'élèveront avec une grande hardiesse contre ceux qui les auront accablés d'afflictions et qui leur auront ravi le fruit de leurs travaux. »

CHAPITRE VIII.

Châtiments dont Dieu punit les voleurs dans ce monde.

Les châtiments que Dieu inflige aux voleurs dans ce monde, sont la pauvreté, le mauvais succès des affaires, une mort précoce, et la peine capitale; leurs enfants tombent dans la mendicité et périssent de la main du bourreau. L'auteur du livre des Proverbes dit de la pauvreté : « Il, y en a qui partagent leurs biens avec les pauvres, et ils en deviennent plus riches ; d'autres qui prennent ce qui ne leur appartient pas, et ils sont toujours dans l'indigence. » On peut assigner quatre motifs de cette pauvreté. Le premier c'est qu'ayant abandonné Dieu qui est la source, la cause et l'origine de la richesse, ces hommes ont voulu devenir riches en s'emparant du peu qu'avoit le pauvre;

---

sit pauperum oppressores, juxta illud *Psal.* LXXI : « Judicabit pauperes populi et salvos faciet filios pauperum et humiliabit calumniatorem. » *Prov.*, XXIII : « Non attingas terminum parvulorum, et agrum pupillorum ne introeas ; propinquus enim illorum fortis est, et ipse judicabit contra te causam illorum. » Ibidem XXII : « Non facias violentiam pauperi, quia pauper est, nec conteras egenum in porta, quia Dominus judicabit causam ipsius, et configet qui confixerunt animam ejus. »

Quarto, per hoc quod pauperes quos spoliaverunt erunt judices, juxta illud *Job*, XXXV : « Pauperibus judicium tribuit. » Tunc stabunt justi in magna constantia adversus eos qui se angustiaverunt et qui abstulerunt labores eorum, » *Sap.*, V.

CAPUT VIII.

De pœnis quas Deus infert raptoribus in præsenti.

In mundo isto punit Deus raptores multipliciter, paupertate, sterilitate, mortis acceleratione, et quod gladio moriuntur ; filii etiam eorum mendici fiunt, et gladio pereunt. De paupertate habetur *Prov.*, I : « Alii dividunt propria et ditiores fiunt, alii rapiunt non sua et semper in egestate sunt. » Hujus paupertatis potest causa quadrupliciter assignari. Prima est quod ipsi Deo relicto qui est fons, causa et origo bo-

ce dont se plaint le Seigneur dans Jérémie, chapitre II : « Ils m'ont abandonné, moi qui suis la source de l'eau vive. » Les soldats doivent servir Dieu et attendre de sa bonté ce qui leur est nécessaire et ne pas désirer le fruit de travaux du pauvre; car on ne puise pas la fortune dans l'indigence. La seconde c'est que les voleurs sont volés souvent eux-mêmes, comme ils ont fait du pauvre. Isaïe, chapitre XXXIII : « Malheur à vous qui pillez les autres, ne serez-vous pas aussi pillés ? » Habacuc, ch. II : « Parce que vous avez pillé plusieurs nations, tous ceux qui resteront de tous ces peuples vous pilleront à leur tour. » Le troisième motif, c'est que Dieu ne donne pas volontiers à ceux qui le volent dans la personne des pauvres ; en sorte que les voleurs perdent plus qu'ils ne gagnent; car ils perdent ce que la libéralité de Dieu leur réservoit. Et il n'est pas étonnant que Dieu soit grièvement offensé du tort que l'on fait aux pauvres, lui qui est infiniment libéral. Mais ces soustractions de biens n'arrivent qu'aux avares et non à ceux qui donnent volontiers. Le quatrième motif, c'est que les créatures se conservent et restent dans les lieux qui leur sont propres, mais elles ne peuvent pas s'arrêter là où elles ont été amenées par violence, comme les corps lourds qui restent à terre et les corps légers qui s'élèvent en l'air. Si vous les déplacez, ils reviennent de suite au lieu qui leur convient ; il en est ainsi des richesses que les ravisseurs acquièrent par la force. L'inutilité des richesses devient bien souvent la punition de leurs ravisseurs ; car comme ils ont voulu les obtenir malgré le Seigneur, il leur refuse à eux ou à leurs descendants un héritier pour en jouir. Ecclésiastique, chap. XL : « La postérité des impies ne multipliera point. » David dit au Ve Psaume de la brièveté de leur vie : « Les hommes de sang et les fourbes ne parviendront pas à la moitié du cours ordinaire de la vie de l'homme. »

---

norum, de indigentiis pauperum repleri volunt, de quo conqueritur Dominus, *Jerem.*, II : « Dereliquerunt me fontem aquæ vivæ. » Deberent milites Deo servire et ab eo necessaria sperare, non laboribus pauperum inhiare; de paupertate enim non colligitur abundantia. Secunda causa est, quia alii deprædantur eos sicut ipsi spoliant pauperes. *Isai.*, XXXIII : « Væ qui prædatis, nonne et ipse prædaberis? » *Habac.*, II : « Quia tu spoliasti gentes multas, spoliabunt te omnes qui reliqui fuerint de populis. » Tertia causa est quia Deus non dat libenter illis qui sibi auferunt in pauperibus, unde raptores plus amittunt quam auferant ; amittunt enim quod liberalitas erat eis datura. Nec mirum si Deus multum offendatur, cum pauperi aliquid aufertur, cum ipse sit liberalissimus. Tales vero extorsiones avaris solent fieri, non illis qui libenter dant bona sua. Quarta causa est, quia creaturæ in locis sibi deputatis conservantur et quiescunt, in locis vero ubi violenter ponuntur non quiescunt, ut ponderosa quiescunt in infimis locis, levia in supernis. Si vero in aliis locis ponuntur violenter, ad sua loca revertuntur : sic accidit de divitiis, quæ a raptoribus violenter occupantur. Multotiens sterilitas pœna raptorum est; cum enim contra Deum acquirere velint quæ possideant, Dominus negat eis, vel eorum successoribus qui ea possideat non dando eis hæredem. *Eccles.*, XL : « Nepotes impiorum non multiplicabunt ramos. » De mortis acceleratione dicitur in *Psalm.* V : « Viri sanguinum et dolosi non dimidiabunt dies suos. » *Prov.*, II : « Impii de

Proverbes, chap. II : «Les impies seront retranchés de dessus la terre, et les injustes en seront exterminés. » Le prophète Jérémie, ch. XXII, prouve que les ravisseurs périront de mort violente : « Malheur à celui qui bâtit sa maison dans l'injustice ; » et quelques versets plus bas, il ajoute : « On ne le pleurera point en disant : Ah! frère malheureux! Ah! malheureuse sœur! On ne le plaindra point en criant : Ah! prince infortuné! Ah! grandeur bientôt finie! Sa sépulture sera comme celle d'un âne mort, on le jettera tout pourri hors des murs de Jérusalem, » et son ame sera, à cause de son avarice, emportée par les démons, d'après ces paroles de saint Grégoire : « Celui qui, poussé par la nécessité, me ravit mon bien visiblement, sera tout-à-coup enlevé d'une manière invisible. » Le prophète Nahum nous fait voir au deuxième chapitre la misère de leurs enfants et leur mort violente : « Le lion apportoit les bêtes toutes sanglantes qu'il avoit égorgées pour en nourrir ses lionnes et ses lionceaux, remplissant leurs antres de sa proie ; » puis il ajoute : « Mais voilà que je viens à vous, dit le Seigneur des armées, l'épée dévorera vos jeunes lions et je vous arracherai tout ce que vous aviez pris aux autres. » Livre de Job, chapitre XXVII : « Voici le partage de l'impie devant Dieu, et l'héritage que le Tout-Puissant réserve pour les violents. Quand ses enfants seroient en grand nombre, ils passeront tous au fil de l'épée, et ses petits enfants ne seront point rassasiés de pain. » Les rapines sont comme des meules de moulin suspendues au cou des ravisseurs par le lien de la cupidité, et qui doivent un jour les précipiter au fond de l'enfer, selon ce texte du vingt-deuxième chapitre du livre des Proverbes : « Les rapines des impies les précipiteront. » Remarquons que les rapines, aussi bien que le vol, sont très-honteuses dans un prince et même encore plus que le vol ; car il y a généralement plus de mal à pécher publiquement, qu'en secret, par exemple, pour l'adultère. Le ravisseur

---

terra perdentur, et qui inique agunt, auferuntur. » Quod raptores gladio moriantur, habetur *Jerem.*, XXII : « Væ qui ædificant domum suam non in justitia ; » et quibusdam interpositis subditur. Propter hoc dicit Dominus : « Non plangent eum, væ frater, et væ soror non concrepabunt ei : væ domine, et væ inclyte, sepultura asini sepelietur, putrefactus et periturus extra portas Hierusalem, » et propter hoc spiritus ejus a dæmonibus rapietur, juxta verbum Gregorii dicentis : « Qui mihi visibiliter rapit urgente necessitate, subito invisibiliter rapietur. » De hoc quod filii eorum mendici fiant et gladio pereant, habetur *Nahum*, II : « Leo cepit sufficienter catulis suis, et necavit leænis, et implevit præda speluncas suas ; » et subditur : « Ecce ego ad te, dicit Dominus exercituum, leunculos tuos comedet gladius, et exterminabo de terra prædam tuam. » *Job*, XXVII : « Hæc est pars impii apud Deum, et hæreditas violentorum, quam ab omnipotente suscipient, si multiplicati fuerint filii ejus, in gladio erunt, et nepotes eorum non saturabuntur pane. » Rapinæ sunt quasi molæ asinariæ fune amoris collo raptorum suspensæ, in profundum inferni eos submersuræ, juxta illud *Prov.*, XXII : « Rapinæ impiorum detrahent eos. » Et notandum quod rapina multum indecens est in principe, sicut et furtum, imo plus quam furtum. Universaliter enim majus malum est manifeste peccare quam occulte, ut patet in adulterio. Magis ergo peccat raptor pauperi rem suam manifeste

pèche donc plus en enlevant ouvertement le bien du pauvre, que le voleur qui le dérobe secrètement.

CHAPITRE IX.

Des vices auxquels sont très-sujets les princes et leurs ministres.

Un prince doit autant que possible, ainsi que tous ceux qui sont attachés à sa personne, s'abstenir des vices communs aux princes et à leurs ministres. Pour être court, nous n'en exposerons que six. Le premier est une finesse de renard pour la rapine, à laquelle on peut appliquer ce que dit d'Hérode le divin Sauveur, au quatorzième chapitre de saint Luc : « Dites à ce renard. » Cicéron dit dans la première Rhétorique : « Il faut donner, mais avec modération. Y a-t-il rien de plus insensé que de se mettre dans l'impossibilité de faire longtemps une action à laquelle vous attachez tant de plaisir? » Et encore : « Les rapines viennent après la prodigalité. » Car, comme ils s'épuisent en donnant, les princes sont obligés de prendre sur les autres; et comme ils sont généreux afin de s'acquérir de la bienveillance, ils sont loin d'obtenir de reconnoissance et d'attachement de la part de ceux qu'ils ont comblés de dons, autant qu'ils s'attirent de haine de la part de ceux à qui ils ont ravi leurs biens. De plus, il n'y a pas de vice pire que l'avarice, surtout dans les princes et les fonctionnaires qui gouvernent l'Etat. Ce n'est pas seulement une honte, mais un crime et une scélératesse de tailler à merci un Etat.

Le second est le vice de curiosité dont l'Evangile de saint Luc, chap. XXXIV, nous offre un exemple dans la personne d'Hérode, qui désiroit voir le Sauveur, non à cause de son salut, mais pour satisfaire sa curiosité. On y lit : « Hérode éprouva une grande joie d'avoir vu Jésus, car il désiroit le voir depuis longtemps. » Le troisième est le

---

auferens, quam fur qui subtrahit eam ipsi occulte.

CAPUT IX.

De vitiis quæ in principibus et ministris eorum solent abundare.

Princeps quantum potest debet facere ut et ipse et qui sunt cum eo immunes sint ab illis vitiis quæ in principibus et ministris eorum solent abundare, de quibus causa brevitatis sex sufficiat ponere. Primum est vulpina astutia ad rapiendum, ad quod pertinet quod dicit Dominus, *Luc.*, XIV, de Herode : « Dicite vulpi illi. » Tullius in I. *Rhet.* : « De re familiari impertiendum est, sed moderate. Quid stultius quam quod libenter facias, curare ut diu facere non possis? » Item : « Sequuntur largitionem rapinæ. » Cum enim dando egere cœperint, alienis bonis manus inferre coguntur; ita cum benevolentiæ comparandæ causa benefici esse velint, non tanta studia eorum assequuntur quibus dederint, quanta odia quibus ademerunt. Item. Nullum vitium deterius avaritia præsertim in principibus et rempublicam gubernantibus. Habere quæstui rempublicam non modo turpe est, sed et sceleratum et nefarium.

Secundum est vitium curiositatis, de quo habetur exemplum, *Luc.*, XXXIV, in Herode, qui cupiebat Salvatorem videre non causa suæ salutis, sed causa suæ curiositatis. De ipso sic legitur : « Herodes viso Jesu gavisus est valde ; erat enim ex multo

mépris et la dérision des foibles. Aussi l'Evangile ajoute : « Hérode le méprisa, ainsi que son armée, et se moqua de lui. » Le quatrième est l'oppression des petits en faveur des grands; car ils s'attirent les bonnes graces des puissants, en opprimant les innocents, ce qui est une politique abominable et infernale; aussi est-il dit encore : « De ce jour Hérode et Pilate devinrent amis. » Le cinquième est la dureté ou la cruauté qui poussa les soldats à ameuter le peuple, pour se moquer de Jésus, afin de lui causer plus de confusion; aussi un soldat lui présenta le vinaigre, et lui ouvrit le côté d'un coup de lance, lorsqu'il étoit déjà mort. C'est ainsi que les soldats percent le Christ de leurs lances, dans ses membres, lorsqu'ils n'épargnent pas les pauvres, dont la vie est une espèce de mort. Les princes abreuvent encore leurs sujets avec du vinaigre, en les forçant à leur donner ce qu'ils ont de meilleur, et de se contenter de ce qu'ils ont de plus mauvais. Le sixième, c'est de dépouiller les églises de ce qu'eux-mêmes ou leurs prédécesseurs leur ont donné. A quoi l'on peut rapporter l'action des soldats qui revêtirent le Seigneur d'un habit de pourpre, dont ils le dépouillèrent ensuite. La justice est très-utile à un prince et l'avarice lui est très-nuisible. Livre des Proverbes, chapitre XXIX : « Le roi juste fait fleurir son Etat, et l'homme avare le détruira. » Et dans le même chapitre : « Lorsqu'un roi juge les pauvres dans la vérité, son trône s'affermira pour jamais. »

---

tempore cupiens videre eum. » Tertium vitium est contemptus simplicium et irrisio : unde subditur ibi : « Sprevit autem illum Herodes cum exercitu suo et illusit. » Quartum est gravamen minorum propter majores. Comparant enim gratiam potentum oppressione innocentum, quæ negotiatio est valde iniqua et diabolica : unde subditur : « Et facti sunt amici Herodes et Pilatus in illa die. » Quintum est immisericordia seu crudelitas, ad quam pertinet quod milites illusuri Domino turbam convocaverunt, ut amplius erubesceret, et quod ei obtulit unus ex eis acetum et illius latus ejus jam mortui lancea aperuit; sic milites quodammodo lanceant Christum in membris suis cum pauperibus non parcunt, quorum vita quoddam genus mortis est; aceto etiam eum potant, qui ad hoc subditos suos cogunt, ut illis meliora quæ habent dantes, deterioribus utantur. Sextum vitium est, quod ipsi spoliant Ecclesias bonis quæ ipsi vel antecessores eorum contulerunt eis. Ad hoc pertinet quod milites induerunt Dominum veste purpurea, qua postea spoliaverunt eum. Multum est utilis principi justitia, multum noxia avaritia. *Prov.*, XXIX : « Rex justus eriget terram, vir avarus destruet eam. » In eodem : « Rex qui judicat in veritate pauperes, thronus ejus firmabitur in æternum. »

CHAPITRE X.

Sévérité que doit mettre un roi dans le choix du grand maître du palais.

Un prince doit apporter beaucoup de soin et de discernement dans le choix d'un officier qu'il veut mettre à la tête de sa maison ; parce que, s'il n'est pas un homme probe, il volera ; et s'il n'est pas prudent, il sera volé. Il faut donc qu'il fasse choix d'un homme honnête et prudent, et lui confie cet office, afin qu'il puisse faire ce qui lui paroîtra convenable, et contre qui il n'écoutera point les faux rapports et les accusations calomnieuses. Un prince doit avoir confiance en lui, à l'exemple de ce roi d'Egypte qui, ayant donné toute sa confiance en Joseph, ignoroit ce qu'il avoit dans son palais. Saint Bernard a dit : « Un chrétien doit rougir de ne pas se confier à un chrétien : un homme sans foi eut foi cependant en son serviteur qu'il établit sur tous ses biens, malgré que ce fût un étranger. »

Fin du quatrième livre de l'éducation des princes. Béni soit Dieu qui l'a commencé et qui l'a achevé.

CAPUT X.

Quod princeps cum discretione debeat eligere quem constituat super familiam suam.

Quærendum est principi cum discretione et diligentia quem constituat super familiam suam, qui si fidelis non fuerit, fraudabit, si vero non fuerit prudens, fraudabitur. Quærendum est ergo ei fidelis et prudens, et danda ei potestas, ut quod videbitur sibi agendum facere possit, contra quem clandestinæ et susurratæ delationes non sunt recipiendæ. Fidem debet ei princeps habere exemplo illius Ægyptii qui omnibus traditis Joseph, ignorabat quid habebat in domo sua. Bernardus : « Erubescat christianus christiano sua non credens ; homo sine fide, fidem tamen habuit servo, super omnia bona sua constituens eum, et hic erat alienigena. »

Quartus liber Eruditionis principum explicit. Benedictus Deus qui incœpit et complevit.

LIVRE CINQUIÈME.

CHAPITRE PREMIER.

Les parents, en général, doivent donner le plus grand soin à l'éducation de leurs enfants.

Les pères, en général, sont tenus de veiller avec sollicitude à l'éducation de leurs fils et de leurs filles, mais surtout les princes. Livre de l'Ecclésiastique, chapitre VII : « Avez-vous des fils? instruisez-les bien. » L'état où le péché originel a réduit les enfants, qui ont hérité de l'ignorance et de la concupiscence, ainsi que le dit saint Augustin dans la Cité de Dieu, l'exige nécessairement : « Qui ne sait avec quelle ignorance de la vérité, qu'on remarque déjà dans les enfants, et avec quelle cupidité, qui se fait jour même dès le bas âge, l'homme naît à la vie ? En sorte que si on le laissoit libre et qu'on lui permît de faire ce qu'il voudroit, il se livreroit à tous ou à presque tous les crimes et à tous les désordres possibles. » Les leçons ne suffisent pas contre cette furieuse inclination au mal, il faut encore les châtiments. S. Augustin dit dans le livre que nous avons déjà cité : « Que font donc les terreurs de toutes sortes que l'on veut inspirer à l'enfant pour réprimer toutes ses petites vanités? A quoi servent les précepteurs, les maîtres, les férules, les fouets, si ce n'est pour combattre l'ignorance et réprimer leurs passions naissantes, maux funestes qui suivent l'homme dans toute sa vie? » Les châtiments sont très-efficaces pour instruire et corriger; c'est par ce moyen qu'on dresse et qu'on corrige même les animaux privés de raison; et non-seulement par les châtiments qu'on leur applique, mais encore par ceux qu'on inflige à d'autres, comme

---

LIBER QUINTUS.

CAPUT PRIMUM.

Quod parentes generaliter debent esse solliciti de eruditione prolis.

Generaliter de eruditione filiorum et filiarum solliciti debent esse parentes, sed amplius principes. *Eccli.*, VII : « Filii tibi sunt, erudi illos. » Eruditionem eorum requirit status in quo sunt pueri post peccatum primorum parentum, habent enim ignorantiam et inordinatam concupiscentiam. Augustinus in libro *De Civ. Dei* : « Quis ignorat cum quanta veritatis ignorantia, quæ jam infantibus est manifesta, et cum quantæ vanæ cupiditatis abundantia, quæ incipit apparere in pueris, homo in hanc vitam veniat, ut si vivere dimittatur ut velit et facere quicquid vult, in omnia vel in multa facinorum et flagitiorum genera perveniat? » Nec sufficit contra ista eruditio verborum, immo necessaria est etiam disciplina verberum. Augustinus in eodem : « Quid sibi volunt multimodæ formidines, quæ cohibendis parvulorum adhibentur vanitatibus? quid pædagogi, quid magistri, quid ferulæ, quid virgæ, quid his pœnis agitur nisi ut imperitia debelletur et parva cupiditas infrænetur, cum quibus malis in hoc sæculo vivitur?» Flagella magnæ efficaciæ sunt in erudiendo et corrigendo; his erudiuntur et corriguntur etiam animalia irrationabilia, et non solum flagellis propriis, sed etiam alienis, ut patet in leone, cui timor incu-

on le dit du lion qui devient tout tremblant quand il voit fustiger un petit chien. Ils sont aussi très-efficaces pour l'homme, car celui qui n'obéit pas à un avertissement plie sous la verge. Livre des Proverbes, ch. XXII : « La folie est liée au cœur de l'enfant, la verge de la discipline l'en chassera. » Ibidem, chap. XXVIII : « La verge et la réprimande donnent la sagesse. » Ecclésiast., chap. XXII : « Le fouet et l'instruction est toujours de la sagesse, » c'est-à-dire sont cause qu'on devient sage. La discipline apprend à fuir jusqu'à l'apparence du mal, selon ces paroles du vingtième chapitre du livre des Proverbes : « Les meurtrissures livides guériront le mal. » On ne doit pas seulement instruire les enfants, mais encore former leur éducation en réglant leurs mœurs. Salomon nous donne un exemple de cette première éducation, lorsqu'il dit de lui au quatrième chapitre du livre des Proverbes : « J'ai été le fils d'un père qui m'a élevé et d'une mère qui m'a aimé tendrement, comme si j'eusse été son fils unique ; il m'enseignoit et il me disoit : que votre cœur reçoive mes paroles. » On lit dans le premier chapitre de Job, de la seconde éducation, « qu'il apprit à son fils, dès son enfance, à craindre Dieu et s'abstenir de toutes sortes de péchés. »

CHAPITRE II.

L'indifférence des parents à l'égard de l'éducation de leurs enfants est très-condamnable.

Nous avons bien des preuves pour montrer que la négligence des parents à surveiller et à élever leurs enfants, est très-coupable. Et d'abord, en la comparant avec le soin qu'ils donnent à des choses viles ; ainsi ils gardent leurs troupeaux avec grand soin et ne manquent pas de dompter ceux qui doivent être employés à leur usage en temps convenable. Ils aiment mieux leurs porcs que leurs enfants.

---

titur flagellato coram eo catulo. In hominibus sunt etiam magnæ efficaciæ. Qui enim verbis erudiri non potest, eruditur verberibus. *Prov.*, XXII : « Stultitia colligata est in corde pueri, sed virga disciplinæ fugabit eam. » Ibidem, XXVIII : « Virga atque correctio tribuit sapientiam. » *Eccli.*, XXII : « Flagella et doctrina omni tempore sapientia, » id est causa sapientiæ. Disciplina usque ad livorem peccata fugat, secundum illud *Prov.*, XX : « Livor vulneris absterget mala. » Et non solum sunt erudiendi pueri ignorantiæ expulsione, sed etiam morum informatione. De prima eruditione exemplum, *Prov.*, IV, in Salomone loquente de seipso : « Ego, inquit, fui filius patris mei tenellus et unigenitus coram matre mea, et docebat me atque dicebat : Suscipiat verba mea cor tuum. » De alia legitur *Job*, I : « Qui ab infantia docuit filium suum timere Deum et abstinere ab omni peccato. »

CAPUT II.

Quod negligentia parentum circa hanc eruditionem multum est reprehensibilis.

Negligentia parentum circa custodiam et eruditionem filiorum valde reprehensibilis est, quod potest multipliciter ostendi. Et primo per diligentiam quam habent circa res viles : diligentes enim sunt circa pecora sua custodienda et opportuno tempore edomanda. Chariores videntur habere multi porcos suos quam filios. Dixit Cæsar

César-Auguste disoit d'Hérode, qui avoit fait mourir ses propres fils : « J'aimerois mieux être le pourceau d'Hérode, que son fils. » Car, pourceau lui-même, il nourrit les pourceaux et tue ses enfants. Secondement, on peut encore montrer par là, que le soin et l'éducation des enfants sont tout-à-fait dans la nature. L'amour paternel est un instinct naturel, qui a pour conséquence le soin et l'éducation des enfants. Dans les arbres, le tronc renvoie la sève aux rameaux, pour les alimenter, les conserver et les faire croître; les rameaux et les fruits sont couverts d'écorce et d'une enveloppe; quelques fruits sont, non-seulement, recouverts d'une peau, mais encore d'un test. L'amour de leurs petits est naturel chez les animaux, lesquels veillent à leur conservation et à leur éducation. La poule, pour conserver ses poussins, les rassemble sous ses ailes, selon l'expression du Sauveur, dans l'Evangile de saint Matthieu, chap. XXIII. L'aigle voltige au-dessus de ses aiglons, pour leur apprendre à voler. La nature apprend encore à la brebis à craindre le loup, son ennemi, et à le fuir. Troisièmement, on peut encore le démontrer par l'Ecriture sainte, qui exhorte beaucoup les parents à l'éducation de leurs enfants, et particulièrement à celle qui se fait par l'usage des punitions. Proverbes, chapitre XXIX : « Corrigez votre fils et il vous consolera, et il deviendra les délices de votre ame. » Ibidem, chap. XXIII : « N'épargnez point la correction à l'enfant; car si vous le frappez avec la verge, il ne mourra point. Vous le frapperez avec la verge et vous délivrerez son ame de l'enfer. »

Cette négligence est honteuse, dangereuse, criminelle et abominable devant Dieu. Elle est honteuse; aussi lit-on au vingt-deuxième chapitre du livre de l'Ecclésiastique : « Le fils mal instruit est la honte de son père. » On impute à la négligence du père, dans l'éducation de son fils, les fautes qu'il commet dans la suite. Et dans le même livre,

---

Augustus de Herode qui proprios filios suos occiderat : « Mallem esse porcus Herodis quam filius; » quia cum ipse sit porcus, pascit porcos et filios occidit. Quodammodo filios occidunt, qui defectu custodiæ et disciplinæ eos perire permittunt. Secundo potest idem ostendi per hoc quod ad diligentiam circa custodiam et eruditionem filiorum multum incitat natura. Naturalis est dilectio parentum in filios, ex qua dilectione sequi debet in eorum custodia et eruditione. In arboribus mittit truncus ad ramos humores, unde nutriuntur et augentur ad custodiam, rami et fructus cortice operiuntur; aliqui etiam fructus non solum corticis, sed etiam testa operimentum habent. In animalibus brutis naturalis est amor ad fœtus suos et habent curam de eorum custodia et eruditione. Gallina ut pullos suos custodiat sub alis suis eos congregat, juxta verbum Salvatoris, *Matth.*, XXIII. Aquila provocans ad volandum pullos suos et super eos volitans. Ovem etiam docet natura ut lupum sibi nocituram æstimet et eum fugiat. Tertio, potest idem ostendi per hoc quod eruditionem, et specialiter ad illam quæ fit per flagella, multum monet Scriptura. *Proverb.*, XXIX : » Doce filium tuum, et refrigerabit te, et dabit delicias animæ tuæ. » Ibidem, XXIII : « Noli subtrahere a puero disciplinam; si enim percusseris eum virga, non morietur. Tu virga percuties eum, et animam ipsius de inferno liberabis. »

Negligentia ista est verecunda, periculosa, damnosa et Deo multum exosa. Verecunda est : unde *Eccles.*, XXII : « Confusio patris est de filio indisciplinato. » Culpa filii imputatur patri circa ejus eruditionem negligenti. Ibidem XLI : « De patre impio

chap. XLI : « Les enfants d'un méchant homme se plaindront de leur père, parce qu'il est cause qu'ils sont en opprobre, » pour avoir été mal élevés. Au contraire le soin que donne un père à l'éducation de ses enfants est une gloire pour lui. Livre de l'Ecclésiastique, ch. XXX : « Celui qui instruit son fils sera glorifié en lui. » Proverbes, chap. O : « Un fils sage est la gloire de son père. » Et il est écrit au même livre, du père qui instruit son fils : « Il se glorifiera de lui au milieu de ses amis. » Ibidem : « Instruisez votre fils et travaillez à le former, de peur que vous ne rougissiez de lui. » La honte de la conduite du fils rejaillit sur le père qui ne l'a pas élevé avec soin. Cette négligence est dangereuse. Proverbes, chap. XIII : « Celui qui épargne la verge hait son fils ; mais celui qui l'aime, s'applique à le corriger. » Ecclésiastique, chap. XXX : « Celui qui aime son fils le châtie souvent, afin qu'il en reçoive de la joie quand il sera grand. » Un père n'aime pas son fils comme il faut qui n'aime pas en lui ce qui est le plus estimable, c'est-à-dire l'ame plus que le corps, et qui ne lui souhaite pas ce qu'il y a de plus précieux, c'est-à-dire la sagesse et la vertu. La sagesse est plus précieuse que les richesses. Livre des Proverbes, chapitre XVI : « Ayez la sagesse, car elle est meilleure que l'or. » Saint Augustin dit de la vertu, qu'il faut « l'accepter ou la rejeter. » Les parents doivent bien plus désirer à leurs enfants l'héritage du Père céleste que le leur ; car, comme c'est Dieu qui lui a donné son fils, le père doit le nourrir et l'élever pour le servir. Premier livre des Paralipomènes, dernier chapitre : « Nous vous avons donné ce que nous avions reçu de votre main. » L'honneur des époux est d'avoir leurs enfants en commun avec Dieu ; en sorte que leur appartenant selon la chair, ils soient à Dieu selon la grace. Saint Augustin a dit : « Le bonheur des enfants est, qu'étant nés enfants du siècle, ils deviennent enfants de

---

queruntur filii, qui propter eum sunt in opprobrio, » scilicet propter defectum disciplinæ. E contrario diligentia patris circa filiorum disciplinam est ei gloriosa. *Eccles.*, XXX : « Qui docet filium suum, laudabitur in illo. » *Proverb.*, X : « Gloria patris filius sapiens. » In eodem dicitur de docente filium suum : « In medio amicorum gloriabitur in illo. » Ibidem : « Doce filium tuum, et operare in illo, ne in turpitudine illius offendas. » Turpitudo conversationis filii redundat in turpitudinem patris circa ejus eruditionem negligentis. Periculosa est negligentia ista. *Proverb.*, XIII : « Qui parcit virgæ, odit filium suum, qui autem diligit instanter erudit. » *Eccl.*, XXX : « Qui diligit filium suum, assiduat ei flagella, ut lætetur in novissimo suo. » Non amat pater ordinate filium suum, qui non amat in eo amplius quod valet amplius, ut scilicet amet amplius animam quam corpus, et qui non desiderat ei pretiosiora, scilicet sapientiam et virtutes. Pretiosior est sapientia divitiis. *Proverb.*, XVI : « Posside sapientiam, quia auro melior est. » De virtutibus dicit Augustinus, quod « sunt vel ambiendæ vel abjiciendæ. » Plus debent parentes desiderare filiis cœlestis Patris hæreditatem quam suam ; sicut pater habet a Deo filium, sic debet eum nutrire et erudire ad Dei servitium. I *Paralip.*, ult. : « Quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi. » Honor conjugum est quod filium cum Deo communem habeant, ut qui est filius eorum secundum carnem, sit Dei filius per gratiam. Augustinus : « Bonum prolis est, ut qui geniti sunt filii sæculi, generentur filii lucis. »

lumière. » Les parents doivent plus aimer leurs enfants parce qu'ils sont les enfants de Dieu, que parce qu'ils sont les leurs, et préférer en eux la vertu à l'existence. Les impies ne sont pas nécessaires à Dieu. Ecclésiastique, chap. XV : « Dieu ne désire point un grand nombre d'enfants impies et infidèles. » Il vaudroit mieux pour eux n'être pas nés, s'ils doivent être damnés. Ibidem, chapitre XVI : « Ne vous réjouissez point d'avoir beaucoup d'enfants s'ils sont méchants ; car un seul qui craint Dieu, vaut mieux que mille qui sont mauvais. Et il est plus avantageux de mourir sans enfants, que d'en laisser après soi qui soient sans piété. » Les parents ne doivent pas se glorifier d'avoir mis au monde un enfant pour l'enfer et qu'ils verront à la face de l'univers entier attaché au poteau infernal. Ils ne doivent pas plus s'en glorifier que s'ils avoient mis au monde un crapeau ou un serpent. C'est ce qui fait dire au Sauveur dans saint Luc, chap. XXIII : « Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi, mais sur vous-mêmes et sur vos enfants; car des jours viendront où l'on dira : Bienheureuses les stériles et les entrailles qui n'ont point engendré, ainsi que les mamelles qui n'ont point allaité. »

On diroit que l'instruction et la surveillance sont plus nécessaires aux enfants qu'aux animaux privés de raison. En effet, ces derniers craignent ce qui peut leur être nuisible, l'évitent et cherchent à sauver leur vie; les enfants, au contraire, recherchent ce qui est malfaisant et négligent ce qui est salutaire. La colombe habite le bord des eaux, afin d'apercevoir dans leur cristal, l'ombre de l'épervier et de lui échapper. Il est dit des colombes au chap. V du Cantique des Cantiques, « qu'elles habitent les bords des grands fleuves. » Secondement, saint Jérôme dit : « Les oiseaux et les autres animaux ne tombent pas deux fois dans les mêmes piéges et dans les mêmes filets. » Et encore : « Celui qui jette une pierre dans une troupe d'oiseaux les abat-

---

Plus debent amare in filiis, quod sunt filii Dei, quam quod sunt filii eorum, et quod boni sint quam quod sunt. Non sunt necessarii Deo homines impii. *Eccles.*, XV : « Non concupiscit Deus filiorum infidelium multitudinem et inutilium. » Ipsis si sunt damnandi, bonum esset si nati non fuissent. Ibidem, XVI : « Ne jucunderis in filiis impiis, si multiplicentur ; melior est enim unus timens Deum, quam mille filii impii, et melius est mori sine liberis quam relinquere filios impios. » Non debent parentes gaudere si genuerunt filium gehennæ, quem coram toto mundo videbunt duci ad patibulum infernale. Non plus de tali filio gaudere debent, quam si genuissent buffonem vel serpentem. Unde *Luc.*, XXIII, dicit Salvator : « Filiæ Hierusalem nolite super me flere, sed super vos ipsas flete et super filios vestros ; quoniam ecce venient dies in quibus dicent : Beatæ steriles et ventres qui non genuerunt et ubera quæ non lactaverunt. »

Plus videntur pueri indigere custodia et eruditione quam animalia irrationabilia. Illa enim sibi nociva timent et fugiunt, et salutem suam appetunt ; pueri vero noxia cupiunt et salubria negligunt. Manet columba super aquas, ut videns umbram accipitris eum fugiat. *Cant.*, V, dicitur de columbis quæ « resident super fluenta plenissima. » Secundo, Hieronymus : « Aves, cæteraque animalia in easdem pedicas retiaque non incidunt. » Item : « Mittens lapidem in volatilia dejiciet ea. » *Eccles.*, XXI. Vix potest ita caute lapis accipi et in

tra, » Ecclésiastique, chap. XXI. Quelque précaution qu'on prenne pour ramasser une pierre et la jeter aux oiseaux, ils s'en aperçoivent et s'envolent; si on jette un chien dans l'eau, il gagne le bord à la nage. Ils semblent en agir ainsi par amour de leur conservation; et les enfants n'en font pas autant. Aussi est-il dit au premier chapitre du livre des Proverbes : « O! enfants, jusques à quand aimerez-vous l'enfance? Jusques à quand les insensés désireront-ils ce qui les perd? »

L'ignorance est dangereuse chez les hommes et les animaux; car le défaut de connoissance est la cause de leur perte. Ecclésiastique, chap. X : « Comme les poissons se laissent prendre à l'hameçon et les oiseaux dans les filets, ainsi les hommes sont pris aux mauvais jours.» Le poisson voit l'appât et non l'hameçon, c'est pourquoi il est pris; que s'il l'apercevoit comme il voit l'appât, il n'y seroit point trompé; et si l'oiseau voyoit les filets comme il voit le grain, il y échapperoit certainement. C'est ainsi que se laissent tromper par le démon ceux qui ne considèrent que le plaisir actuel et qui ne pensent pas à la peine éternelle, qui en est la suite. Saint Grégoire a dit : « Le plaisir ne dure qu'un instant et son châtiment est éternel. » Isaïe dit au cinquième chapitre : « C'est pour cela que mon peuple a été emmené captif, parce qu'il n'a point eu d'intelligence. » La négligence à l'égard de l'éducation des enfants est très-funeste; car un bien inconnu on ne le désire pas, on ne le recherche point et on n'y parvient jamais; que s'il est connu, on le veut, on cherche à se l'acquérir et on l'obtient. On n'obtient point de Dieu le bien essentiel, c'est-à-dire le don de la grace et de la gloire, à moins qu'on ne le désire avec ardeur. Saint Augustin a dit : « Dieu a mis pour vous en réserve ce qu'il ne veut pas vous accorder de suite, afin que vous sachiez vouloir avec ardeur de grands biens. » Le soin qu'un père apporte à l'instruction et à l'éducation de ses enfants est très-avantageux; car un enfant bien

---

avibus projici, quin aves cognoscant et fugiant; si projiciatur canis in aqua, natando tendit ad littus. Ista amore salutis facere videntur; pueri vero se habent aliter, unde *Prov.*, I : « Usquequo parvuli diligitis infantiam, et stulti quæ sibi sunt noxia cupient? »

Periculosa est ignorantia in brutis et in hominibus: defectus enim cognitionis causa est captionis. *Eccl.*, X : « Sicut pisces capiuntur hamo, et aves laqueo, sic homines capiuntur in tempore malo.» Piscis escam videt, et non hamum, et capitur. Si hamum ut escam videret, non caperetur; nec avis caperetur, si ita videret laqueum ut frumentum; sic capiuntur a diabolo, qui considerant delectationem momentaneam et non pœnam æternam, quæ inde sequitur Gregorius : « Momentaneum est quod delectat, æternum autem quod cruciat.» *Isai.*, V : « Propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam.» Multum damnosa est negligentia circa eruditionem filiorum : bona enim quæ non agnoscuntur, non desiderantur, non quæruntur, non obtinentur. E contrario vero si agnoscantur, desiderantur, quæruntur et obtinentur. Magna bona scilicet gratiæ vel gloriæ adultus a Deo vix dantur, nisi multum desiderentur. Augustinus : « Servat tibi Deus quod non vult cito dare, ut magna discas magne desiderare. » Multum fructuosa est diligentia patris circa custodiam et eruditionem filiorum : vivens enim et moriens in filio docto lætatur, immo mortuus quodammo-

élevé fait la joie de son père pendant sa vie et à sa mort; et après sa mort il revit dans ses enfants. Livre des Proverbes, ch. XXXIII : « Le père qui a formé son fils à la sagesse, trouvera sa joie en lui; mais un fils insensé fait la douleur de son père. » Ibidem, chap. XXIX, dans le même sens. Et dans l'Ecclésiastique, chap. XXX, il est dit du père qui a mis ses soins à élever son fils : « Il a vu son fils et il a mis sa joie en lui; il ne s'est point affligé à la mort et il n'a point rougi devant ses ennemis; car il a laissé à sa maison un fils qui la défendra contre ceux qui la haïssent et qui rendra à ses amis la reconnoissance qu'il leur doit. » Et dans le même chapitre : « Le père est mort et il ne semble pas mort; car il a laissé après lui un autre lui-même. » Cette négligence est très-coupable devant Dieu, comme on le voit par le grand-prêtre Héli, premier livre des Rois, chapitre III : « Je vérifierai tout ce que j'ai dit contre Héli et contre sa maison..., parce que sachant que ses fils se conduisoient d'une manière indigne, il ne les a point punis. » Ibidem, chap. IV : « Ses deux fils périrent dans la bataille... Héli tomba de son siége à la renverse, et s'étant ouvert la tête, il mourut. »

CHAPITRE III.

Un prince doit veiller beaucoup à l'éducation de ses enfants.

Un prince doit être plein de sollicitude à l'égard de l'éducation de ses enfants; car ayant à se diriger lui-même et à diriger son peuple, sa sagesse pourra être profitable à beaucoup de personnes. Le Sage a dit : « Personne n'a besoin d'une plus vaste et d'une meilleure éducation qu'un prince, dont la science pourra servir à tous ses sujets.» (Voyez sur cette matière le deuxième chapitre du premier livre.) L'étude de la sagesse est très-nécessaire à un prince pour éviter les dangers de l'oisiveté et des distractions, et afin de lui procurer un honnête délassement. Comme les grands ne s'occupent point des travaux

do in ipso vivit. *Prov.*, XXXIII : « Qui sapientem genuit, lætabitur in illo; dolor vero patris filius stultus.» Ibidem XXIX, et *Eccles.* XXX, dicitur de docente filium in vita sua : « Vidit et lætatus est in illo, in obitu suo non est contristatus nec confusus coram inimicis; reliquit enim defensorem domus contra inimicos et amicis reddentem gratiam. » Ibidem : « Mortuus est pater, et quasi mortuus non est, similem enim reliquit post se. » Negligentia ista multum est exosa Deo, ut patet in Heli, I. *Reg.*, III : « Suscitabo adversum Heli omnia quæ locutus sum super domum ejus, eo quod noverat indigne agere filios suos, et non corripuit eos. » Ibidem, IV : « Mortui sunt in bello duo filii ejus, et ipse cecidit de sella retro, et fractis cervicibus expiravit. »

CAPUT III.

Quod principes de hac eruditione debent esse solliciti.

Debent principes magis esse solliciti de filiorum eruditione, quia sapientia eorum poterit pluribus utilis esse, qui habebunt se et populum regere. Sapiens : « Neminem magis decet quam principem meliora vel plura noscere, cujus doctrina poterit omnibus subjectis prodesse. » De hac materia require I. lib. cap. II. Sapientiæ studium principi est valde necessarium ad vitandum otii periculum, et variarum occupationum et habendum honestum solatium.

manuels, comme les autres hommes, ils ont besoin de l'étude des lettres, sans quoi ils seroient souvent inactifs, ce qui est très-dangereux ; car « l'oisiveté enseigne beaucoup de mal, » Ecclésiastique, ch. XXXIII. Sénèque a dit : « Le loisir sans les lettres, c'est la mort. » Livre des Proverbes, chap. XII : « Celui qui aime à ne rien faire, est très-insensé. » Non-seulement il est insensé et très-insensé ; car on sera bien souvent occupé à de mauvaises choses si on ne l'est à de bonnes.

Ensuite, comme un esprit raisonnable est noble et fait pour les plaisirs, s'il n'en a pas de spirituels, il en aura de charnels. C'est pourquoi il lui faut le délassement de la sagesse, dont il est dit au huitième chapitre de la Sagesse : « Entrant dans ma maison je trouverai mon repos avec elle ; car sa conversation n'a rien de désagréable, ni sa compagnie rien d'ennuyeux, mais on n'y trouve que de la satisfaction et de la joie. »

CHAPITRE IV.

L'enfance est l'âge le plus propre à être formé à la science et aux bonnes mœurs.

Chaque chose a son temps, selon l'expression de Salomon. Le temps où une chose peut être mieux faite est celui qui lui convient. Il faut prendre la saison convenable pour l'éducation des enfants et les former à la vertu. Or l'enfance est celui qui lui convient le mieux, comme le prouve l'Ecriture sainte, aussi bien que différents exemples. On lit dans l'Ecclésiastique, chap. VI : « Mon fils, dès votre premier âge, aimez à être instruit, et vous acquerrez une sagesse qui durera jusqu'à la vieillesse. » Il faut s'appliquer de bon cœur et de bonne heure à la sagesse ; et comme l'on fait peu de progrès dans l'acquisi-

---

Cum magnates labori corporali non intendant ut cæteri homines, necessaria est eis litterarum occupatio, sine qua frequenter erunt otiosi, quod est valde periculosum : « Multam enim malitiam docuit otiositas, » *Eccles.*, XXXIII. Seneca : « Otium sine litteris mors est. » *Prov.*, XII : « Qui sectatur otium stultissimus est, » non solum stultus vel stultior ; multotiens enim habebunt vanas occupationes, si non habeant salubres.

Præterea, cum spiritus rationalis nobilis sit, et ad delicias creatus, non potest esse sine deliciis, et si non habeat spirituales, volet habere carnales ; ideo necessarium est ei solatium sapientiæ, de quo legitur *Sap.*, VIII : « Intrans in domum meam, conquiescam cum illa ; non enim habet amaritudinem conversatio illius, neque tædium convictus illius, sed lætitiam et gaudium. »

CAPUT IV.

Quod puerilis ætas optima est eruditioni et morum informationi.

Cum juxta verbum Salomonis, omni negotio tempus sit et opportunitas. Tempus in quo fieri potest est opportunitas, in quo melius fit. Eligendum est tempus opportunum filiis erudiendis et informandis in moribus. Puerilis vero ætas ad hoc est opportunior, ut patet ex multis scripturis et astrui potest variis exemplis. Legitur *Eccl.*, VI : « Fili, a juventute tua excipe doctrinam, et usque ad canos invenies sapientiam. » Libenter et cito intendendum est sapientiæ ; et quia in brevi homo ibi proficit, et toto tempore vitæ suæ usque etiam

tion de cette science, on trouvera que l'on a toujours à apprendre, même jusqu'à l'extrême vieillesse. Ecclésiastique, chap. VI : « Vous travaillerez un peu à la cultiver, et vous mangerez bientôt de ses produits, » c'est-à-dire de ses fruits. Il est dit des enfants au septième chapitre du même livre : « Accoutumez-les au joug dès leur enfance. » Item, chap. XXX : « Courbez-lui le cou pendant qu'il est jeune, et châtiez-le de verges pendant qu'il est enfant, de peur qu'il ne s'endurcisse et qu'il ne veuille plus vous obéir. » Le Sage dit : « On doit le former à cet âge où, ne sachant pas dissimuler, il obéit plus facilement aux leçons qu'on lui donne ; car on briseroit plutôt qu'on ne viendroit à bout de corriger celui qui a vieilli dans de mauvaises habitudes. » Le Seigneur exhorte, au dernier chapitre de l'Evangile de saint Jean, de paître les innocents agneaux, en même temps qu'il dit de paître les brebis, insinuant par là qu'il faut s'appliquer avec beaucoup de soin à former les jeunes gens à la science et aux bonnes mœurs. Une cire molle reçoit très-bien l'impression qu'on veut lui donner, et le jeune âge est formé très-facilement à la vertu. On ploie et on dirige plus aisément une jeune branche qu'une poutre. On dompte, on dresse et on rend propre aux usages domestiques les jeunes animaux. Jérémie a dit dans sa troisième Lamentation : « C'est un bien pour l'homme de porter le joug dès sa jeunesse. »

CHAPITRE V.

Heureuses conséquences d'une éducation qui fait porter le joug du Seigneur dès la jeunesse.

Ceux qui prennent le joug du Seigneur dès leur enfance, en reçoivent une multitude de bienfaits, dont nous en énumérerons sept seulement. Le premier, c'est que la vertu se grave plus profondément dans l'ame, parce qu'elle trouve un sujet plus docile. Aristote a

---

ad canos, ad proficiendum ibi invenit. *Eccles.*, VI : « In opere ipsius exiguum laborabis, et cito edes de generationibus, » id est de fructibus illius. Ibidem VII, dicitur de filiis : « Curva illos a pueritia eorum. » Item, XXX : « Curva cervicem ejus in juventute, et tunde latera ejus dum infans est, ne forte induret et non credat tibi. » Sapiens : « Ætas hominis tunc maxime formanda est, cum simulandi nescia est, ac præcipientibus facilius cedit ; frangitur enim citius quam corrigat, qui in pravum duraverit. » *Joann.*, ult., monet beatos Dominus ad pascendum agnos, semel monens ad pascendum oves, innuens multum esse intendendum juvenum eruditioni et morum informationi. Facilius impressionem recipit mollis cera, et facilius informatur in bonis moribus ætas tenera. Flexibilior est virgula trabe, et dirigi potest. In juventute bruta docentur, domantur et domesticantur. *Thren.*, III : « Bonum est viro cum portaverit jugum ab adolescentia sua. »

CAPUT V.

Quod multa bona sequuntur ex hoc quod aliquis ab adolescentia portat jugum Domini.

His qui jugum Domini ab adolescentia tollunt, multa bona proveniunt, de quibus septem ponere sufficiat. Primum est quod bonitas profundius infigitur, cum inveniat subjectum magis tenerum. Philosophus :

dit : « Un vase garde toujours l'odeur de la première liqueur qu'il a contenue. » Et le poète : « Un vase neuf gardera longtemps la première odeur dont il a été pénétré. » Le second, c'est que l'honneur que l'on rend à Dieu dans la jeunesse, lui est le plus agréable. Aussi le Seigneur aima-t-il l'évangéliste saint Jean d'un amour particulier, parce qu'il l'eut à sa suite dès sa jeunesse. Il n'est point étonnant que Dieu aime plus celui qui le sert dès sa jeunesse, que celui qui ne le fait que dans un âge avancé; car le jeune homme offre à Dieu ce que la vie a de meilleur, sa fleur, sa vigueur, tandis que le vieillard ne lui en donne que la lie ; aussi doit-il craindre de boire de la lie de l'enfer, d'après cette parole du soixante-quatorzième Psaume de David: « Sa lie n'est point épuisée, tous les pécheurs de la terre en boiront. » Le jeune homme lui offre la fine fleur du froment, et le vieillard ne lui donne que le son. Les vieillards qui ne viennent à Dieu que dans leurs dernières années, ne lui offrent et ne veulent lui donner, avec Caïn, que des épines malfaisantes, et les restes du diable et du monde dont celui-ci ne veut plus, après leur avoir donné d'abord, comme à leurs maîtres, ce que la vie avoit de meilleur et de plus beau, bien que Dieu veuille avoir les prémices. Livre des Nombres, chap. XVIII : « Tout ce que vous offrirez des dîmes et que vous mettrez à part pour être offert en don au Seigneur, sera toujours le meilleur et le plus excellent. » Ecclésiastique, chapitre XIV : « Faites à Dieu de dignes offrandes. » Il est dit au premier chapitre de Malachie, à celui qui offre à Dieu ce qu'il a de plus mauvais : « Offrez cela à celui qui vous gouverne, pour voir s'il lui plaira, ou s'il vous recevra favorablement. » Et encore dans le même prophète : « Malheur à celui qui, après avoir fait un vœu, ayant dans son troupeau une bête saine, en sacrifie au Seigneur une malade, parce qu'il est le grand roi, etc. »

« Sapiunt vasa quicquid primum acceperint. » Poeta : « Quo semel est imbuta, recens servabit odorem testa diu. » Secundum est, quod servitium Deo in adolescentia exhibitum gratius est illi : unde Joannem Evangelistam specialiter dilexit, quia ad ejus servitium adolescens venit. Nec mirum si amplius diligit illum, quia ad ejus servitium adolescens venit, quam illum qui in senectute hoc facit; adolescens enim offert Deo de meliori vitæ suæ, de flore, de vigore suo, senex vero de fæce; ideo timere debet ne de fæce inferni bibat, secundum illud *Psalm.* LXXIV : « Fæx ejus non est exinanita, bibent omnes peccatores terræ. » Adolescens offert ei similam mundissimam, senex vero offert ei furfur. Ipsi senes offerunt ei spicas corrosas, cum Cain venientes ad Dei servitium in senectute, diabolo et mundo tanquam dominis, quod pulchrius est et melius de vita sua primo offerunt, reliquias vero et id de quo mundus non curat Deo dare volunt, cum tamen electa velit Deus sibi offerri. *Num.*, XVIII : « Omnia quæ offertis ex decimis, et in donaria Domini separabitis, optima et electa cuncta erunt. » *Eccles.*, XIV : « Dignas Deo offer oblationes. » Offerenti quod deterius est, dicitur *Malach.*, I : « Offer illud duci tuo, si placuerit, ac susceperit faciem tuam. » Ibidem : « Maledictus qui habet masculum in grege, et votum faciens offert Deo debile, quia rex magnus est, etc. »

Le troisième est une douce facilité que donne l'habitude à faire le bien. Le Sage a dit : « La règle de vie de l'homme de bien lui est toujours rendue facile par l'habitude. Le quatrième est la tranquillité de l'ame durant la vie et à la mort ; ce qui est un bien très-précieux. Livre des Proverbes, chap. XXV : « Une conscience pure est un festin continuel. » Sénèque a dit de la paix de l'ame : « Il est beau d'avoir une vie pleine avant que la mort ne vienne nous surprendre, et ensuite de l'attendre avec calme. » Celui qui remet sa pénitence à la fin de sa vie, meurt incertain de son salut. Saint Augustin a dit : « Celui qui, à l'heure de la mort, demande la pénitence et la reçoit, nous ne la lui refusons pas, je l'avoue, mais nous ne pensons pas qu'il puisse mourir tranquille ; nous pouvons bien donner la pénitence, mais non la sécurité. » Ceux qui ont servi Dieu dès leur jeunesse, au contraire, meurent sans inquiétude de leur salut, ce qui est un bien ineffable. Saint Grégoire a dit : « Le commencement de notre récompense est la paix de l'ame à l'heure de la mort. » Le cinquième est une plus belle couronne. Dieu donne une plus grande gloire à ceux qui l'ont servi plus longtemps. Et bien que celui qui se convertit dans la vieillesse soit sauvé, s'il se convertit véritablement, il y a pourtant plusieurs demeures dans la maison du Père céleste. Le sixième est le bonheur d'échapper au feu du purgatoire, ou la diminution de la peine ; car malgré que celui qui revient sincèrement à Dieu dans sa vieillesse, soit sauvé, il ne le sera qu'en « passant par le feu, » Ire Epître aux Corinthiens, chap. III. Le feu du purgatoire est très-cruel. Saint Augustin a dit : « Ce feu est très-cruel, quoiqu'il ne soit pas éternel ; car il dépasse toutes les peines qu'on aura pu souffrir dans ce monde. »

Tertium est jucunda facilitas assuefactionem sequens, *Sap.*, I. Optima forma vivendi assumenda est quam jucundam reddet assuetudo. Quartum est securitas in vita et in morte, quod non est bonum modicum. *Prov.*, XXV : « Secura mens quasi juge convivium. » De securitate in vita dicit Seneca : « Pulchrum est ante mortem consummare vitam, deinde expectare secure reliquam temporis partem. » Incertus de salute sua moritur, qui in fine vitæ suæ pœnitet. Augustinus : « Si quis positus in ultima necessitate voluerit accipere pœnitentiam, et accipit, et hinc vadit, fateor vobis, non ei negamus quod petit, sed quod secure exeat, non præsumimus : pœnitentiam possumus dare, securitatem vero non. » Qui ab adolescentia Domino servierunt, securi de salute sua decedunt, quod non est modicum bonum. Gregorius : « Initium retributionis est in obitu securitas mentis. » Quintum est majoritas præmii. Habet Deus unde melius remuneret eos qui diutius sibi servierunt, et licet salvetur, qui tarde convertitur, si convertitur vere, tamen in domo Patris cœlestis mansiones multæ sunt. Sextum est evitatio vel minoratio cruciatus purgatorii, licet ille salvetur, qui vere in senectute ad Dominum convertitur, tamen salvus erit « quasi per ignem, » I. *Cor.*, III. Gravis est multum ignis purgatorii. Augustinus : « Miro modo gravis est ignis ille, licet non sit æternus, exsuperat enim omnem pœnam, quam aliquis in hoc mundo perpessus est. »

CHAPITRE VI.

Malheurs qui résultent du malheur de n'avoir pas servi Dieu et d'avoir porté le joug du démon dès son enfance.

Celui, au contraire, qui aura porté le joug du démon dès son enfance, éprouvera les suites funestes et multipliées de ce malheur. Le premier est d'avoir mis obstacle à la grace; le second est de dissiper ou de perdre les biens naturels; le troisième est d'avoir laissé passer le temps favorable; le quatrième est l'influence de la mauvaise habitude. Celui qui se conduit mal dans sa jeunesse, sème d'épines une terre d'où il devoit les extirper, je veux dire les épines des vices; il éteint, en y jetant de l'eau, le bois qu'il vouloit faire brûler. Comme l'eau est l'ennemi du feu, le bois et les bougies qui sont pénétrés d'eau s'enflamment difficilement, parce qu'elle les empêche de brûler; de même, si le mal s'est emparé d'abord d'un jeune homme, il est, pour l'avenir, un obstacle à la vertu.

On ne commence pas d'abord par souiller un vase qui doit contenir une liqueur précieuse. Il n'est pas croyable que Dieu verse aussi volontiers le baume de la grace dans un vase qui aura été longtemps souillé, que dans celui qui aura toujours été pur. Les jeunes gens ont les vertus naturelles, c'est-à-dire la virginité, l'innocence et l'humilité, qui font dire que le royaume des cieux leur appartient, S. Matthieu, chap. XIX, c'est-à-dire à ceux qui ont, par la grace, ce que les enfants ont par la nature. Saint Luc, ch. XVIII : « Quiconque n'aura pas reçu le royaume de Dieu comme un enfant, n'y entrera jamais. » Celui qui est déjà riche de sa famille, peut acquérir plus facilement les richesses temporelles que celui qui n'a rien. Ces vertus naturelles se perdent par le péché, qui détruit aussi les forces natu-

---

CAPUT VI.

Quod multa mala sequuntur ex hoc quod aliquis ab adolescentia portat jugum diaboli.

E contrario illi multiplex malum evenit qui jugum diaboli ab adolescentia sua portaverit. Primum est quod obstaculum gratiæ recipit, secundum, quod naturalia bona amittit vel consumit, tertium, amissio opportuni temporis, quartum malum est pravæ consuetudinis. Qui in adolescentia sua male agit, in terra spinas serit, quam spinis purgare debuit, spinas, inquam, vitiorum, ligna madefacit quæ accendere intendit : cum aqua igni sit contraria, difficile ignem ligna vel candelæ suscipiunt, quæ habent aquam; aqua enim resistit, sic malitia si primo adolescentem occupaverit, bonitati resistit.

Non est ponenda primo immunditia in vase in quo debet quis pretiosum liquorem ponere. Non est verisimile quod Deus in vase sordido, ubi immunditia diu fuit, balsamum gratiæ suæ adeo libenter ponere velit, sicut in vase in quo immunditia nunquam fuit. Habent pueri virtutes naturales, scilicet virginitatem, innocentiam, humilitatem, propter quas talium dicitur esse regnum cœlorum, *Matth.*, XIX, illorum scilicet qui habent per gratiam quæ parvuli per naturam. *Luc.*, XVIII : « Quicumque non receperit regnum Dei ut puer, non intrabit in illud. » Facilius bonis terrenis ditari potest, qui habet multa bona a parentibus sibi dimissa, quam qui nulla

relles ; car le péché est un feu dévorant qui consume tout et qui déracine tous les germes des vertus. Job, chap. XXXI : « La perte des années est un grand malheur. » Le temps, en effet, est une chose bien précieuse. Saint Bernard a dit : « Il n'y a rien de plus précieux que le temps, et pourtant les hommes ne voient rien de plus vil. » Ce qui nous doit faire juger du prix du temps, c'est qu'une minute suffit, avec l'aide de Dieu, pour nous délivrer de la mort éternelle, à laquelle nous étions condamnés, acquérir la grace et mériter le royaume des cieux ; aussi devons-nous employer utilement notre temps. Ecclésiastique, ch. XIV : « Mon fils, employez votre temps. » Ibidem : « Ne perdez aucun instant du jour. » Il faut surtout employer notre temps à l'affaire la plus importante, c'est-à-dire à celle du salut. O combien les damnés seroient heureux, si on leur accordoit une heure seulement, pour obtenir la grace de Dieu, se délivrer de la condamnation à la mort éternelle et mériter le royaume des cieux !

La mauvaise habitude est bien à redouter ; car elle est un malheur immense : c'est, en effet, comme une chaîne de fer, avec laquelle le démon nous tient liés. Saint Augustin dit dans ses Confessions : « Je gémissois dans mes chaînes, qui ne m'étoient point attachées par une main étrangère, mais qu'avoit rivées ma propre volonté de fer. L'ennemi tenoit ma volonté dont il m'avoit fait une chaîne et dont il m'avoit enlacé ; car la passion naît d'une volonté coupable, et si on ne résiste pas à l'habitude, elle devient une nécessité. » Livre des Proverbes, chap. V : « Le méchant est pris dans ses propres iniquités, et l'impie est enlacé dans les liens de ses péchés. » Le pécheur travaille à l'œuvre du diable, en ce qu'il se lie avec ses mauvaises œuvres, et qu'il se livre à lui tout garrotté, pour être jeté dans les flammes éternelles. On perd difficilement une mauvaise habitude,

---

habet. Hæ virtutes naturales peccando amittuntur, vires etiam naturales peccato corrumpuntur, peccatum enim ignis est usque ad consumptionem devorans et omnia eradicans germina. *Job*, XXXI : « Magnum est damnum amissio temporis. » Tempus enim est res valde pretiosa. Bernardus : « Nihil pretiosius est tempore, sed heu ! ab homine nihil vilius reputatur. » Hæc pretiositas ex hoc apparet, quod hora una modica cum Dei adjutorio potest aliquis a debito mortis æternæ liberari, gratiam acquirere et regnum cœlorum promereri ; propter hoc tempus diligenter esset servandum, *Eccles.*, XIV : « Fili, conserva tempus. » Ibidem, XXIV : « Particula diei bonæ non te prætereat. » Maxime vero servandum est tempus opportunum negotio, maxime necessario, scilicet negotio salutis. O quantum gauderent qui in inferno sunt, si una hora temporis eis concederetur, in qua Dei gratiam acquirerent, a debito mortis æternæ liberarentur, et regnum cœlorum promererentur ?

Malum pravæ consuetudinis multum timendum est, quia non est modicum, consuetudo enim mala est quasi catena ferrea qua aliquis ligatur, et ligatus a diabolo tenetur. Augustinus in libro *Conf.* : « Suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus, et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me, quippe ex voluntate perversa est facta libido, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. » *Proverb.*, V : « Iniquitates suæ capiunt impium et funibus peccatorum suorum quisque constringitur. » De hoc servit diabolo qui peccat quod opere suo malo se ligat et ligatum tradit se diabolo crucian-

puisqu'elle est une seconde nature. « Chassez le naturel, il revient au galop. » Ces paroles du vingt-deuxième chapitre du livre des Proverbes, sont un adage : « Le jeune homme suit sa première voie ; dans sa vieillesse même, il ne la quittera point. » Le prophète Jérémie dit, chap. XIII de ses Lamentations : « Si un Ethiopien peut changer sa peau, ou un léopard la variété de ses couleurs, vous pouvez aussi faire le bien, vous qui n'avez appris qu'à faire le mal. » Dans la résurrection de Lazare, image de l'habitudinaire, le Seigneur frémit, pleura et cria, parce que celui qui est accablé sous le poids de la mauvaise habitude, se lève difficilement, comme il est dit dans le commentaire de l'Evangile de saint Jean, chap. XI : « La mauvaise habitude est comme une maladie invétérée, que l'on guérit difficilement. » Ecclésiastique, chap. X : « Une longue maladie déconcerte le médecin. » Ibid., ch. XVIII : « Usez de remèdes avant la maladie. » Sénèque a dit : « Le médecin a moins à faire, s'il a à traiter une maladie récente. » Les enfants et les gens sans instruction suivent celui qui leur montre le droit chemin. Les disciples du Sauveur ne purent chasser le malin esprit d'un homme qui en étoit possédé dès son enfance, saint Matthieu, ch. IX. S. Bazile dit : « De même qu'un oiseau ne peut pas oublier les chants que sa mère lui a appris, de même on ne peut pas sortir d'une longue habitude de péché. » Une mauvaise habitude est comme la goutte qui a pénétré jusque dans la moelle des os, et dont on ne peut se débarrasser. Job, ch. XX : « Ses os seront remplis des vices de sa jeunesse. » On traîne difficilement au salut ceux que la force de l'habitude entraîne à la damnation. Proverbes, chap. XXIV : « Ne cessez de sauver ceux qui sont entraînés à la mort. » Il est aussi difficile de corriger celui qui est habitué à mal faire, que d'arrêter un cheval dans sa course. Jérémie, chap. VIII : « Il n'y a personne qui

---

dum. Difficile consuetudo mala relinquitur, cum sit quasi natura. « Naturam expellas furca, tamen usque recurret. » *Prov.*, XX, proverbium est : « Adolescens juxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea. » *Jeremias*, XIII : « Si mutare potest Æthiops pellem suam et pardus varietatem suam, et vos poteritis benefacere, cum didiceritis malum. » In resuscitatione Lazari, quo figuratus est qui assuetus est peccatis, Dominus fremuit, lacrymatus est, clamavit, quia difficile surgit, quem moles malæ consuetudinis premit, ut dicitur super *Joann.*, II. Consuetudo mala est velut languor inveteratus qui difficile curatur. *Eccles.*, X : « Languor prolixior gravat medicum. » Ibidem, XVIII : « Ante languorem adhibe medicinam. » Seneca : « Minus negotii habet medicus si ad recens vitium adhibetur. » Sequuntur teneri et rudes recta monstrantem. Non potuerunt discipuli expellere malignum spiritum a quodam in quo fuerat ab infantia, *Matth.*, IX. Basilius : « Sicut non potest avis dediscere linguam maternam, sic vix peccati longam consuetudinem. » Consuetudo mala est sicut gutta quæ subintravit ossa quæ vix expellitur. *Job*, XX : « Ossa ejus replebuntur vitiis adolescentiæ. » Difficile trahuntur ad salutem, qui vi consuetudinis trahuntur ad damnationem. *Prov.*, XXIV : « Eos qui trahuntur ad interitum, liberare non cesses. » Sicut difficile est retinere equum qui inchoavit cursum suum, sic difficile est eum corrigere qui assuetus est malis. *Jerem.*, VIII : « Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo dicens, quid

fasse pénitence de son péché en disant, qu'ai-je fait? Mais tous ont continué leur course dans le mal, comme un cheval qui s'élance avec impétuosité au milieu des batailles. »

La honte est le fruit de la négligence à s'instruire, dans un jeune homme. Sénèque a dit : « Il est honteux et ridicule, pour un vieillard, de devenir écolier, d'avoir pour maître un jeune homme, et de changer les rôles en lui obéissant. » Ecclésiastique, ch. XXV : « Comment recueillerez-vous dans votre vieillesse, ce que vous n'avez pas semé dans votre jeunesse? » L'Apôtre reproche à quelques Juifs, dans son Epître aux Hébreux, chap. V, leur négligence à s'instruire, en ces termes : « Au lieu que, depuis le temps qu'on vous instruit, vous devriez être déjà maîtres, vous auriez encore besoin qu'on vous apprît les premiers éléments par où l'on commence à expliquer la parole de Dieu. »

CHAPITRE VII.

Le jeune homme qui ne se forme pas aux bonnes mœurs dès son enfance, est très-coupable.

Celui qui ne s'applique pas à régler ses mœurs dans sa jeunesse est coupable envers Dieu, envers son ange gardien, envers lui-même. D'abord envers Dieu; car Dieu désiroit faire son séjour dans son cœur, lui, au contraire, a voulu qu'il servît d'habitation au diable. Apocalypse, chap. VII : « Voilà que je me tiens à la porte et que je frappe; si quelqu'un entend ma voix et vient m'ouvrir, j'entrerai, etc. » Livre des Proverbes, ch. XIII : « Mes délices sont d'habiter avec les enfants des hommes. » De même Dieu a voulu être nourri de sa main, et il lui a donné du fiel pour nourriture. Nous nourrissons Dieu de l'innocence de nos œuvres. Premier chapitre du Cantique des Cantiques :

---

feci. Sed omnes conversi sunt ad cursum suum, quasi equus cum impetu vadens ad prælium. »

Negligentiam addiscendi in adolescentia sequitur verecundia. Seneca : « Turpis et ridiculosa res est elementarius senex, juveni parendum, seni vertendum. » *Eccles.*, XXV : « Quæ in juventute tua non congregasti, quomodo invenies in senectute tua ? » Negligentiam addiscendi improperat Apostolus quibusdam Judæis, *Hebr.*, V, dicens : « Cum deberetis esse magistri secundum tempus, rursum indigetis ut doceamini quæ sint elementa exordii sermonum Dei. »

CAPUT VII.

Quod negligens in adolescentia sua informationem in moribus valde est culpabilis.

Qui in adolescentia informationem in bonis moribus negligit, male se habet ad Deum, male se habet ad angelum sibi a Deo ad custodiam deputatum, et male ad seipsum. Ad Deum, cum Dei ipsum sibi habitationem facere cupiat; ipse vero diaboli habitatio esse præelegit. *Apocal.*, VII : « Ego sto ad ostium et pulso; si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi januam, intrabo, » etc. *Proverb.*, VIII : « Deliciæ meæ esse cum filiis hominum. » Item, Deus ab eo pasci quærit; ipse vero in esca ejus fel apponit. Pascitur Deus puritate nostrorum operum. *Cant.*, I : « Qui

« Qui paît au milieu des lis. » L'amertume du péché est âpre comme le fiel. De même, en méprisant Dieu, il fait servir à la gloire de son ennemi les bienfaits qu'il a reçus de Dieu. Il est coupable envers son ange gardien, qui veille sur sa vie ; car c'est pour la protéger qu'il reste dans cette vallée de misère ; il est rebelle à ses exhortations et à ses conseils ; il lui manque de respect, et ce qu'il n'oseroit pas devant un précepteur, il le fait en présence d'un ange. Saint Bernard a dit : « Dans quelque endroit, quelque secret qu'il soit, que vous puissiez être, respectez la présence de votre ange gardien et ne faites pas sous ses yeux ce que vous n'oseriez devant moi. » Il est coupable envers lui-même parce qu'il aime mieux être mauvais que bon, esclave du démon qu'enfant de Dieu, la condition de voleur à la dignité royale. Celui qui est en état de péché mortel, est dans la condition d'un voleur condamné au gibet infernal; celui qui est en état de grace est dans une condition royale, sacré pour le royaume du ciel.

CHAPITRE VIII.

Espérance coupable, cause de cette négligence.

Il faut encore observer que l'espérance d'une longue vie est souvent ce qui empêche un jeune homme de servir Dieu. Ecclésiastique, chap. XXIX : « Une funeste espérance en a perdu plusieurs. » Cet espoir est très-criminel, parce que celui qui s'en rend coupable, s'arroge les droits de la Providence, c'est-à-dire de disposer du temps à venir. Actes des apôtres, chap. I : « Il ne vous appartient pas de connoître le temps et les moments que votre Père a réservés à son pouvoir. » Saint Bernard a dit : « Pourquoi, malheureux, présumez-vous témérairement de l'avenir, comme si votre Père avoit laissé les temps et les

---

pascitur inter lilia. » Fel est amaritudo peccati. Item, ipse bona quæ a Deo recipit, Deo contempto in servitium inimici ejus expendit. Ad angelum male se habet, quia tempus nativitatis ejus custodiæ intendit, propter quam in hac valle miseriæ moram facit ; ipse vero consiliis et exhortationibus ejus non acquiescit, reverentiam non exhibet, sed quod coram uno gubernatore facere non auderet, coram angelo facere audet. Bernardus : « In quovis diversorio, in quovis angulo, reverentiam exhibe angelo tuo, nec audeas ipso præsente, quod me præsente non auderes. » Ad se ipsum male habet, quoniam plus vult esse malum quam bonum, diaboli servum quam Dei filium, in statu latronis quam in statu regis. Qui in mortali est, in statu latronis est infernali patibulo adjudicatus ; qui habet gratiam in statu regio est, ad regnum cœleste inunctus.

CAPUT VIII.

De repromissione nequissima, quæ hujus negligentiæ causa existit.

Item, notandum quod vitæ longæ reprobatio multotiens est causa, quod adolescens non serviat Deo, *Eccles.*, XXIX : « Repromissio nequissima multos perdidit. » Hæc promissio est nequam, quia repromittens sibi usurpat quod est Dei, scilicet disponere de tempore futuro. *Act.*, I : « Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quæ pater posuit in sua potestate. » Bernardus : « Quid de futuro miser temerarie præsumis tanquam pater tempora et momenta in tua et non magis sua posuerit potestate ? » Nequior est, quia cum tempus

moments à votre disposition et non à la sienne? » Cette présomption est bien criminelle, parce qu'après avoir employé follement les jours que Dieu donne, qui sont d'un prix infini, à outrager Dieu, à se damner, à scandaliser le prochain, on espère cependant que Dieu accordera encore des jours nombreux. Elle est infiniment coupable, parce qu'on se propose encore d'employer le temps qu'on espère, à offenser Dieu de nouveau. C'est là une immense folie, puisque l'heure de la mort est incertaine. Saint Matthieu, chap. XXIV : « Le maître de ce serviteur viendra au jour où il ne l'attend pas. » Saint Luc, chap. XII : « Le Fils de l'homme viendra à l'heure que vous ne pensez pas. » Ecclésiastique, chapitre IX : « L'homme ignore sa fin. » Il en meurt plus de jeunes que de vieux ; et il y a plus de peaux d'agneaux au marché que de peaux de brebis. D'après saint Augustin : « Dieu promet la pénitence au repentir, mais il ne lui promet pas le lendemain. » Sénèque dit : « Les jeunes gens ont la mort derrière eux et les vieillards l'ont en face. » Or, on ne doit pas moins craindre l'ennemi qui est derrière que celui qui est devant.

Ensuite, comme plus une chose est bonne, plus on doit la désirer, et plus elle est mauvaise, plus on doit la craindre; si on avoit la certitude d'une longue vie, on devroit faire d'autant plus d'efforts pour la rendre bonne. Saint Augustin dit : « Pourquoi différez-vous au lendemain? Vous répondez la vie est longue! Tant mieux; mais quelle soit bonne. Si elle est longue, elle n'en vaudra que mieux. Cette perfidie du démon a jeté un grand nombre d'ames dans l'enfer; car il faisoit espérer qu'on serviroit Dieu dans l'âge mûr, et on croyoit, en effet, qu'un jour viendroit où l'on seroit fidèle à Dieu, et ils sont maintenant dans l'enfer, où ils ne feront jamais pénitence. Malheur à ceux qui écoutent encore ces paroles trompeuses du père du mensonge ! » Celui qui méprise Dieu dans sa jeunesse, doit beaucoup redouter d'en

---

infiniti valoris sibi a Patre cœlesti concessum fatue expenderit in contumeliam Dei, damnum sui et scandalum proximi, tamen præsumit quod Deus multum temporis ei daturus sit. Nequissima vero est, quia tempus dandum in patris contumeliam expendere proponit. Talis fatuissime agit, cum hora mortis incerta sit. *Matth.*, XXIV : « Veniet Dominus servi illius in die qua non sperat. » *Luc.*, XII : « Qua hora non putatis, Filius hominis veniet. » *Eccles.*, IX : « Nescit homo finem suum. » Plures moriuntur ante senectutem quam senes : plures pelles agnorum feruntur ad forum quam ovium. Secundum Augustinum : « Deus promittit pœnitenti peccatorum remissionem, sed nulli promittit crastinum diem. » Seneca : « Juvenes mortem habent a tergo, senes ante oculos. » Non minus timendus est hostis qui est a tergo, quam qui est ante oculos.

Præterea, cum majoris rei bonitas sit magis optanda et pravitas magis timenda, si certum esset quod vita futura esset longa, magis esset providendum quod esset bona. Augustinus : « Quid differs in crastinum, vita longa erit, ipsa longa bona sit : si longa erit, melius bona erit. Infinitos diabolus hoc mendacio duxit in infernum ; promittebat enim quod in matura ætate Deo servirent et ipsi sperabant se aliquando Deo servituros, nunc sunt in inferno, nunquam pœnitentiam facturi. Væ illis qui adhuc patri mendacii tale mendacium dicenti, credunt. » Qui Deum contemnit in juventute, multum potest ti-

être méprisé dans sa vieillesse. Isaïe, chap. XXXIII : « Malheur à vous qui méprisez; ne le serez-vous pas à votre tour? » Saint Augustin dit : « Par un légitime châtiment, l'impie s'oublie à la mort, pour avoir oublié Dieu pendant la vie. » Celui qui s'est rendu si longtemps indigne de la grace de Dieu, sans laquelle il ne sauroit commencer une vie meilleure, doit trembler. Livre des Proverbes, chap. I : « Parce que je vous ai appelés et que vous n'avez point voulu m'écouter, je rirai aussi à votre mort. »

CHAPITRE IX.

Condition qu'on doit exiger d'un précepteur, pour une bonne éducation.

On doit exiger cinq conditions pour un bon précepteur, savoir : qu'il soit un homme de talent, de bonnes mœurs, modeste, éloquent et habile à communiquer son savoir. D'abord qu'il soit homme de talent et de goût, pour faire un choix sage des matières qu'il doit enseigner; et qu'il ne prenne pas tout dans les auteurs, mais qu'il fasse quelque chose de lui-même. Sénèque a dit : « Prenez un précepteur dont vous admirerez plus les œuvres que celle des autres. » Celui qui ne tire rien de son fond n'enseignera rien de beau. Ceux qui ne font que raconter à leurs auditeurs que ce qu'ils ont appris, et qui ne disent que ce qu'ils ont puisé dans les autres, prennent à tort le titre de maîtres. On doit exiger d'un précepteur, une vie honnête, parce qu'il est honteux pour celui qui enseigne les autres, d'être condamné par sa propre conduite. Il y en a qui punissent dans leurs disciples les fautes dont ils se rendent coupables eux-mêmes. C'est ce dont saint Augustin se plaint, dans ses Confessions, de ses professeurs, en disant : « On me mit dans les écoles pour apprendre les belles lettres; j'aimois à m'amuser et nos maîtres punissoient en nous des fautes

---

mere, ne ipse contemnatur a Deo in senectute. *Isai.*, XXXIII : « Væ qui spernis, nonne et ipse sperneris. » Augustinus : « Hac justa animadversione percutitur impius, ut moriens obliviscatur sui, dum viveret oblitus est Dei. » Multum timere potest, qui tanto tempore indignum se fecit Dei adjutorio, sine quo bonam vitam inchoare non potest. *Prov.*, I : « Quia vocavi, et renuistis, ego quoque in interitu vestro ridebo. »

CAPUT IX.

De his quæ requirenda sunt in electionem magistri, disponentia ad hoc ut bene doceat.

In magistro qui eligitur, quinque sunt requirenda, scilicet mens ingeniosa, vita honesta, humilis scientia, eloquentia, docendi peritia. Mens ingeniósa, ut inter ea quæ doceri possunt, sciat eligere meliora, nec totum ex alienis scriptis accipiat, sed aliqua inveniat. Sapiens : « Illum eruditorem elige, quem magis mireris in suis quam alienis. » Nil magnificum docebit, qui a se nihil didicit, falsoque magistri nuncupantur auditorum narratores, ac si audiendi sunt, ut qui recensent rumores. Requirenda est vita honesta, quia turpe est doctori cum culpa redarguit ipsum. Sunt qui in discipulis suis puniunt quod ipsi faciunt, super quo conqueritur Augustinus de magistris suis in libro *Conf.*, dicens : « In scholam datus sum ut litteras discerem, ludere delectabar, et in nos vindicabatur ab his qui talia agebant; » sed

qu'ils commettoient. » Mais les plaisirs des hommes prennent le nom d'occupations et d'affaires ; et quand ce sont des enfants qui s'en rendent coupables, les hommes faits les en punissent. Les bonnes mœurs facilitent beaucoup le succès des études. Sénèque a dit : « Vous retirerez plus de profit de la conversation et de l'exemple, que des leçons. » L'on se fie plus aux yeux qu'aux oreilles. Le fruit des préceptes est tardif, celui de l'exemple est prompt et efficace. C'est-à-dire, qu'il faut choisir un maître dont vous imiterez la conduite plus que les leçons. C'est une honte pour un précepteur de donner de belles leçons et de mauvais exemples; car il porte devant lui comme un flambeau, qui découvre ses défauts aux yeux des autres. Livre des Proverbes, chap. VI : « Le commandement est une lampe, la loi est une lumière. » Il publie le décret de sa propre condamnation. Epître aux Romains, chap. II : « En condamnant les autres vous vous condamnez vous-même. » Saint Prosper : « Bien dire et vivre mal, c'est se condamner par ses paroles et se confondre soi-même. » Saint Jérôme : « Que vos paroles ne soient pas en contradiction avec votre conduite. » Ecclésiastique, chapitre XXIX : « Tenez votre parole et agissez fidèlement avec elle. » La bonne conduite confirme la parole et la mauvaise la détruit. La mauvaise vie rend la doctrine suspecte. Qui peut croire un homme qui nous dit qu'un fruit est empoisonné, quand on le voit lui-même en manger? Le plaisir défendu est comme empoisonné. Qui peut ajouter foi à la parole de celui qui assure qu'une route est infestée de voleurs, qui pillent et massacrent ceux qui y passent, quand après cela, il la suit lui-même? De même que les bons exemples font plus d'effet que les paroles, de même le mauvais exemple fait plus de mal que les mauvais discours. S. Jérôme dit : « L'exemple des méchants est entraînant. » C'est pourquoi on lit dans l'histoire des Grecs, qu'Alexandre, maître de l'univers, n'avoit pu se deshabi-

---

majorum nugæ negotia vocantur, puerorum autem cum sint, a majoribus puniuntur. Multum juvat vita honesta doctrinam. Seneca : « Plus viva vox tibi et convictus quam oratio proderit. » Homines amplius oculis quam auribus credunt. Longum est iter per præcepta, breve et efficax per exempla. Id est, illum eligere auditorem, quem magis imiteris cum videris, quam cum audieris. Verecundum est magistro bene docere et male vivere : quasi enim lucernam defert ante se, qua immunditiam suam aliis ostendit. *Prov.*, VI : « Mandatum lucerna est, et lex est lux. » Litteras propriæ damnationis publicat. *Romanorum*, II : « In quo alium judicas, te ipsum condemnas. » In libro Prosperi : « Bene loqui et male vivere, nil aliud est quam se sua voce damnare, seipsum confundere. » Hieronymus : « Non confundant opera tua sermonem tuum. » *Ecclesiast.*, XXIX : « Confirma verbum et fideliter age cum illo. » Bonum opus verbum confirmat, malum vero illud infirmat. Vita mala suspectam reddit doctrinam. Quis credat dicenti sibi cibum aliquem esse venenatum, si eo vidente ipsum sumat? Delectatio prohibita est quasi venenata. Quis credat alicui asserenti viam aliquam latronibus plenam, et transeuntes per eam spoliandos esse et jugulandos, si post illam assertionem viam illam sibi eligat? Sicut exemplum boni operis plus ædificat quam sermo, sic exemplum mali operis magis corrumpit. Hieronymus : « Proclivis est malorum æmulatio. » Unde græca historia narrat

tuer des défauts de son précepteur Léonidas, dans sa tenue et dans sa démarche, qu'il avoit contractés dans son enfance. Il est indigne de renfermer la doctrine céleste dans un vase impur. Psaume XLIV : « Dieu dit au pécheur, pourquoi parlez-vous de ma justice? » La science sert peu à celui dont la conduite la repousse. Saint Augustin dit dans son traité de la Doctrine chrétienne : « Celui qui ne s'entend pas lui-même, n'écoute pas avec docilité. » Saint Grégoire a écrit dans sa Morale : « Quand on commence par pratiquer, on enseigne avec autorité. » Ce qui est également dit au livre des Proverbes, ch. V : « Buvez de l'eau de votre citerne ; » et ensuite : « Que les ruisseaux de votre fontaine coulent dehors. »

Le savoir doit être modeste. Le Poète a dit : « On ne peut pas enseigner ce que l'on n'a appris que superficiellement. » Et saint Jérôme : « Etudiez longtemps ce que vous devez enseigner aux autres. » Et encore dans son commentaire sur l'Ecclésiastique : « La règle des Pythagoriciens étoit de se taire pendant cinq ans et ensuite de parler aux savants. » L'Ecclésiastique dit chap. XIX : « Avant de parler, apprenez. » Ibidem, chap. XXXII : « Ecoutez en silence et votre retenue vous acquerra beaucoup de grace. » Proverbes, ch. XVIII : « Celui qui répond avant que d'écouter, fait voir qu'il est insensé. » On demandoit à Socrate la manière de bien parler : « C'est de ne dire que ce que l'on sait bien, répondit-il. » La science doit être humble, car celle qui enfle n'est ni pure, ni véritable ; elle est, en effet, mélangée d'une foule d'erreurs, châtiment de l'orgueil, comme dit saint Augustin ; mais la science humble est une véritable science. Livre des Proverbes, chap. II : « Là où est l'humilité, là est la sagesse. » L'orgueilleux croit savoir beaucoup de choses qu'il ignore. Ire Epître aux Corinthiens, chap. VIII : « Celui qui croit savoir quelque chose, ne sait pas encore comment il faut savoir. » La science qui enfle est une

---

Alexandrum orbis dominatorem, Leonidis pædagogi sui non potuisse vitiis carere in incessu et motibus, quibus adhuc parvulus infectus fuerat. Indignum est cœlestem doctrinam esse in vase immundo. In *Psalm.* XLVI : « Peccatori dixit Deus : Quare tu enarras justitias meas? » Parum proficit ejus doctrina cui repugnat vita. Augustinus in libro *De doctr. christ.* : « Non obedienter auditur, qui seipsum non audit. » Gregorius in *Moral.* : « Cum imperio docetur, cum prius agitur. » Quod dicitur *Proverb.*, V : « Bibe aquam de cisterna tua ; » et subditur : « Et deriventur fontes. »

Requirenda est humilis sapientia. Poeta : « Quid temere novit, nemo docere potest. » Hieronymus : « Multo tempore disce quod doceas. » Idem super *Eccles.* : « Pythagoricorum disciplina fuit tacere per quinquennium, et postea eruditos loqui. » *Eccles.*, XIX : « Antequam loquaris, disce. » Ibidem XXXII : « Audi tacens, et pro reverentia accedet tibi gratia. » *Proverb.*, XVIII : « Qui respondet priusquam audiat, stultum se esse demonstrat. » Socrates cuidam interroganti quomodo posset optime discere : « Si nil, inquit, dixeris, nisi quod bene sciveris. » Humilis debet esse scientia, illa enim quæ inflat non est pura, nec vera scientia : habent enim multos errores annexos, quia superbia meretur illud, ut ait Augustinus ; sed scientia humilis vera est. *Prov.*, II : Ubi humilitas, ibi sapientia. » Superbus multa credit scire quæ nescit. I. *Cor.*, VIII : « Si quis existimat se aliquid scire, nondum cognovit,

science diabolique qui sert à nommer les démons. Démon veut dire qui sait. Epître de saint Jacques, chap. III : « Cette sagesse ne vient pas d'en haut, mais c'est une sagesse terrestre, animale, diabolique.» Celui qui s'enfle et se glorifie de l'étendue de ses connoissances, agit en insensé, puisqu'il se glorifie d'avoir un grand démon, ou un savoir.

On doit exiger d'un précepteur qu'il soit éloquent. Aussi est-il dit dans la préface de la Rhétorique : « Le savoir sans l'éloquence sert à peu de chose. » Le Sage a dit : « Il n'y a rien qu'on ne puisse dénaturer, en le disant mal. » Ce qui fait l'éloquence c'est la nature, la conscience et l'action. D'abord la nature, parce que, comme dit le Sage, on peut feindre la philosophie, mais on ne peut pas simuler l'éloquence. Secondement, la conscience, car comme il est dit au sixième chapitre de l'Ecclésiastique : « La langue de l'homme vertueux a une abondance de douceur. » Sénèque a dit : « Croyez que vous êtes orateur, si vous vous persuadez à vous-mêmes ce que vous voulez insinuer aux autres. » Et le Sage : « L'homme convaincu convaincra facilement. » Troisièmement, la pose. Le Sage a dit : « La beauté du débit consiste dans les mouvements bien ordonnés du corps. » L'éloquence doit être simple. Sénèque dit : « La parole qui annonce la vérité doit être simple et sans apprets. » Et encore : « Un discours fait pour guérir les plaies de l'ame, doit arriver à l'ame. » Puis encore : « Les autres sciences sont du ressort de l'esprit; il s'agit ici de parler à l'ame. Un malade n'a pas besoin d'un médecin éloquent; et il n'aura pas lieu de s'en féliciter, s'il a à faire à un homme semblable. » Saint Augustin, dans son traité de la Doctrine chrétienne, dit : « A quoi sert une clef d'or, si elle ne peut ouvrir notre porte? Une clef de bois vaut bien mieux si elle le peut; puisque nous ne lui demandons pas davantage. »

---

quemadmodum oporteat eum scire. » Scientia inflans scientia est diabolica, a qua etiam dæmones nominantur. Dæmon enim sciens interpretatur. *Jacob.*, III : « Non est ista sapientia desursum descendens, sed terrena, animalis, diabolica. » Qui de magnitudine scientiæ inflatur et gloriatur, fatuissime agit, cum glorietur de hoc quod est magnus dæmon, sive sciens.

Eloquentia requirenda est. Unde dicitur in prologo *Rhetoricæ* : « Sapientia sine eloquentia parum prodest. » Sapiens : « Nihil est quod male narrando non possit depravari. » Juvat ad eloquentiam natura, conscientia et gestus. Natura, quia sicut dicit Sapiens, philosophia simulari potest, sed eloquentia non potest. Conscientia, quia sicut dicitur, *Ecclesiast.*, VI : « Lingua eucharis, id est grata, in bono homine abundabit. » Seneca : « Oratorem te puta, si tibi ipsi ante omnes quod oportet persuaseris. » Sapiens : « Melius aliis suadebit, qui prius sibi suaserit. » Gestus : unde Sapiens : « Eloquentiæ ornamenta in pronuntiatione apta in convenienti corporis motu consistit. » Simplex debet esse eloquentia. Seneca : « Oratio quæ veritati dat operam, incomposita esse debet et simplex. » Item, « oratio quæ in sanandis mentibus adhibetur, descendere in vos debet. » Item, « aliæ artes ad ingenium pertinent, hic animi negotium agitur; non quærit æger medicum eloquentem, non erit quare gratuletur, si inciderit in medicum disertum. » Augustinus in libro *De doctrina christiana* : « Quid prodest clavis aurea, si aperire quod volumus non potest? et quid obest lignea, si potest, quando nihil quærimus, nisi patere quod clausum est. »

Il faut encore l'art de communiquer la science, ce à quoi cinq conditions sont nécessaires : la clarté, la brièveté, l'utilité, l'agrément et la réflexion. Une science doit être exposée si clairement, qu'elle soit à la portée de tout le monde. Il est dit dans le traité de la Vie contemplative de saint Prosper : « Un orateur doit être tellement clair, que même les esprits les plus grossiers puissent le comprendre. » Il faut employer des termes clairs, comme, par exemple, les plus simples et d'un usage général; les expressions les plus ordinaires sont les meilleures. Proverbes, chap. XXIX : « La doctrine des sages est facile à comprendre. » Ecclésiastique, chap. IV : « Ne cachez point votre sagesse dans sa beauté.» Des exemples servent beaucoup à faciliter l'intelligence d'une doctrine. Le Sage a dit : « Le mode d'enseignement le plus clair est l'emploi des exemples. » Ce moyen est utile aux moins capables. « Le point capital en ce genre, est d'offrir un modèle à ceux que vous voulez instruire. » Saint Matthieu, chap. XXV : « A chacun selon sa capacité. » Il est dit dans Isaïe, chap. XIX, de ceux qui débitent de beaux discours à des gens simples : « Ceux qui cachoient la lumière et qui faisoient des ouvrages fins et déliés, seront dans la confusion. »

La sobriété des paroles dans un maître, si elle n'est pas poussée à l'excès, est excellente. Saint Jérôme a dit dans son commentaire de Jérémie : « La prolixité fatigue l'attention des lecteurs, et une trop grande concision nuit à l'intelligence des idées. Or, la brièveté, comme on le dit dans la Rhétorique, consiste à ne dire que ce qu'il faut. Aussi est-ce avec raison que l'Ecclésiastique dit au ch. XXIX : « Les paroles des hommes prudents sont pesées à la balance. » Saint Augustin écrit dans son traité de la Doctrine chrétienne : « De même que celui qui est obscur dans l'explication de ce qu'on ignore est désagréable à entendre, de même celui qui enseigne ce que l'on sait déjà, est en-

---

Peritia docendi requirenda est, ad quam quinque pertinent, scilicet aperitio, brevitas, utilitas, suavitas et maturitas. Aperta debet esse doctrina, ut ab omnibus intelligatur. In libro Prosperi, *De vita contemplativa,* dicitur : « Tam apertus debet esse sermo docentis, ut ab intelligentia sua nullos, quamvis imperitos, excludat. » Utendum est plano sermone ut minimo, ubi est publica forma : usitatis tutius utimur. *Proverb.,* XXIX : « Doctrina prudentum facilis. » *Ecclesiast.,* IV : « Ne abscondas sapientiam tuam in decore ejus. » Ad hoc quod doctrina sit manifesta, multum valent exempla. Sapiens : « Lucidissimum genus docendi est exemplorum subditio ; » et hoc multum est utile minus capacibus. Sapiens : « Pars est prima prudentiæ, ipsum cui præcepturus es parem extimare. » *Matthæi,* XXV : « Unicuique secundum suam virtutem. » De his qui simplicibus ingerunt subtilia, dicitur *Isai.,* XIX : «Confundentur qui operiebantur lumen plectentes et retexentes subtilia. »

Laudabilis est brevitas in docente si sit moderata. Hieronymus super *Jerem. :* « Nimia prolixitas onerat sensus legentium, et immoderata brevitas præscindit studiorum desiderium. » Est autem brevitas, ut dicitur in ipsa *Rhetorica,* cum nullum nisi necessarium assumitur : unde bene *Ecclesiast.,* XXI : « Verba sapientum statera ponderabuntur. » Augustinus in libro *De doctrina christiana :* « Sicut ingratus est, qui incognita obnubilat, sic onerosus est, qui cognita inculcat. » Poeta : « Omne su-

nuyeux. » Un poète a dit : « Tout ce qui est superflu s'échappe de l'ame, qui ne peut le retenir. »

On demande encore d'un précepteur qu'il ait des connoissances utiles. Isaïe, chap. XLVIII : « Je suis le Seigneur votre Dieu qui vous enseigne ce qui est utile. » Sénèque : « Il ne faut pas une grande science, mais il faut que celle que l'on a soit utile. » Un enseignement quelconque doit avoir de l'agrément. Ecclésiastique, chap. XL : « Le son des flûtes et de la harpe font une agréable harmonie, mais la langue douce passe l'un et l'autre. » L'Eloquence contribue beaucoup à l'agrément d'une doctrine, ainsi que son utilité, de même que la douceur de ceux qui l'enseignent. Proverbes, chap. XIII : « La bonne doctrine donne la grace, » ajoutez, au maître et au disciple. La variété des travaux littéraires, y est aussi pour beaucoup. Aussi faut-il beaucoup varier la forme de l'enseignement, parce que dans tout, la monotonie est la mère de la satiété. Le Sage a dit : « Il nous arrive souvent que, quand nous sommes rassasiés de bonnes choses, le changement fût-il en de mauvaises, nous devient agréable. » Le même a dit encore : « La nature aime le changement. »

Il faut encore de la gravité, c'est-à-dire un juste tempérament entre la précipitation et la lenteur dans l'enseignement. Sénèque dit : « Le défaut d'expressions et les paroles inexactes rendent l'auditeur moins attentif, par l'ennui que lui donne une lenteur de paroles qui n'arrivent que par intervalles. Cependant celui qui est lent, sera plutôt exact, que celui qui est précipité dans ses expressions. » De plus : « La parole d'un philosophe doit être réglée comme sa vie. Rien de ce qui est précipité et dit à la hâte n'est bien ordonné ; je veux un style égal et coulant. » De même : « La précipitation dans les paroles n'est pas digne de la philosophie, qui doit non barbouiller les expressions, mais les prononcer avec majesté. »

Troisièmement, un précepteur doit s'appliquer à instruire, à plaire

---

pervacuum pleno de pectore manat. »

Utilitas requiritur in doctrina. *Isai.*, XLVIII : «Ego Deus tuus docens te utilia. » Seneca : « Non multis opus est, sed efficacibus. » Suavitas laudabilis est in doctrina, *Ecclesiast.*, XL : « Tibiæ et psalterium suavem faciunt melodiam, et super utramque lingua suavis. » Ad suavitatem juvat eloquentia, valet etiam ad eam doctorum bonitas vel utilitas. *Proverbiorum*, XIII : « Doctrina bona dabit gratiam, » supple, ipsi doctori et auditori. Valet etiam ad idem varietas in ipsa rhetorica. Narrationem magnopere varie oportet narrari ; quoniam in omnibus rebus similitudo mater est satietatis. Sapiens : «Hoc nobis sæpe accidit, ut cum optimis satiati sumus, varietas tamen nobis ex vilioribus grata sit. » Item, Sapiens : « Gaudet natura varietate. »

Maturitas, id est mediocritas inter velocitatem et tarditatem, laudabilis est in doctrina. Seneca : « Inopia verborum et exilitas minus intentum faciunt auditorem, interruptæ tædio tarditatis ; facilius tamen incidet, qui expectatur, quam qui prætervolat. » Idem, « Philosophi pronuntiatio sicut vita debet esse composita. Nihil ordinatum est quod præcipitatur et properat, æque stillare eum volo et currere. » Idem : « Dicendi celeritas philosophiæ non satis decora est, quæ ponere debet verba, non projicere. »

Tertio debet doctor in doctrina intendere, scilicet ut instruat, placeat et ad bo-

et à édifier, en portant au bien. Saint Augustin dit dans son traité de la Doctrine chrétienne : « Un orateur a dit, et il a bien dit, qu'un homme éloquent doit parler de manière à instruire, à plaire et à toucher; il est du devoir d'instruire, la douceur consiste à plaire, le triomphe à toucher. » La nécessité d'instruire est de l'essence même des choses; les autres conditions consistent en ce que nous avons dit. L'orateur ne doit point se figurer avoir appris ce qu'il désire à celui qu'il veut instruire, quand même il auroit été compris; si cependant il s'est fait comprendre, de quelque manière qu'il ait parlé, il a bien réussi; mais il en est autrement s'il veut plaire à celui qui l'écoute et l'émouvoir; car alors la manière dont il parle est très-importante. De même qu'il faut flatter l'oreille de l'auditeur pour fixer son attention, de même faut-il le toucher pour le porter à agir; et de même que vous lui plaisez, si vous parlez avec grace, de même vous le toucherez, si vous lui faites espérer ce que vous promettez, craindre ce dont vous le menacez, haïr ce que vous condamnez. Saint Augustin dit encore dans le même traité : « Qui oseroit dire que la vérité doit être foible contre le mensonge, dans la bouche de ses défenseurs, parce que ceux qui s'efforcent d'établir la fausseté, savent que leurs auditeurs sont bienveillants à leur égard, attentifs et faciles à convaincre, tandis que les autres ne le savent pas? Ceux-ci exposent un mensonge avec clarté, brièveté et vraisemblance, et ceux-là traitent la vérité de telle façon, qu'on est fatigué de les entendre, qu'on est honteux de comprendre, et qu'enfin on n'a aucune foi en ce qu'ils ont dit. Ceux-là combattent la vérité et établissent le mensonge avec toutes les apparences d'une raison victorieuse, et ceux-ci ne peuvent ni réfuter le faux, ni défendre le vrai. »

---

num moneat. Augustinus in libro *De doctrina christiana :* « Dixit quidam eloquens, et verum dixit, ita debere dicere eloquentem, ut doceat, ut delectet, ut flectat : docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriæ. » Docendi necessitas in rebus est constituta, reliqua duo in modo quo dicimus. Qui dicit, quamdiu intelligitur, non se existimet dixisse quod vult ei quem vult docere; si vero intelligitur quocumque modo dixerit, dixit; qui si delectare vult eum, cui dixit, aut flectere, interest, quomodo dicat. Sicut autem, ut teneatur ad audiendum, delectandus est auditor, ita flectendus ut moveatur ad agendum; et sicut delectatur si suaviter loqueris, ita flectetur, si amet quod polliceris, timeat quod minaris, oderit quod arguis. Item, Augustinus in eodem : « Quis audeat dicere adversus mendacium, in defensoribus suis inermem debere consistere veritatem, ut scilicet illi qui res falsas persuadere conantur, noverint auditorem vel benevolum, vel intentum, vel docilem proœmio facere, isti autem non noverint? Illi falsa aperte, breviter, verisimiliter, et isti vera sic narrent, ut audire tædeat, intelligere non pudeat, credere postremo non libeat? Illi fallacibus argumentis veritatem oppugnent, asserant falsitatem; isti nec vera defendere, nec falsa valeant refutare. »

CHAPITRE X.

Conditions nécessaires pour profiter d'une bonne éducation.

Après avoir exposé les conditions propres à donner ou à recevoir une bonne éducation, il nous reste à dire celles qui facilitent le succès des études, parmi lesquelles, une des principales, est la bonne conduite. Saint Augustin a dit : « Celui qui croit connoître la vérité et qui vit mal, est dans l'erreur. » Ecclésiastique, chap. Ier : « Mon fils, si vous désirez la sagesse avec ardeur, conservez la justice, et Dieu vous la donnera. » Ibidem, chap. XXVII : « Les oiseaux se joignent à leurs semblables, et la vérité retourne à ceux qui en font les œuvres. » Ceux qui vivent mal, repoussent la lumière de la sagesse divine, comme on jette l'eau où on s'est lavé les mains. Les vices sont un obstacle à l'acquisition de la sagesse, comme on peut s'en convaincre en les examinant les uns après les autres. L'orgueil est un obstacle ; aussi saint Augustin, en parlant à Dieu, dans ses Confessions, de l'état où il étoit avant sa conversion, dit : « Ma superbe me séparoit de vous, et ma face, bouffie d'orgueil, m'empêchoit d'apercevoir la vérité. » Saint Grégoire a dit des orgueilleux : « Ils sont aussi loin de la lumière de Dieu que les humbles en sont près. » Saint Bernard a dit : « L'œil superbe n'aperçoit point la vérité, comme tout le monde sait. »

Le livre de la Sagesse, ch. XVI, dit de l'envie : « Je ne prendrai point pour compagnie, dans mon chemin, celui qui est rongé par l'envie, parce que cet homme n'a point de part à la sagesse. » L'envieux ressemble à la chouette, il hait l'éclat des bonnes œuvres et aime les œuvres de ténèbres. Job, chap. V : « Ils cherchent les ténèbres pendant le jour. » Les bonnes œuvres du prochain sont comme des flam-

---

CAPUT X.

De his qui disponunt ad hoc quod aliquis bene addiscat.

Dicto de his quæ disponunt ad hoc quod aliquis laudabiliter doceatur vel doceat, dicendum est de his quæ disponunt ad hoc quod aliquis bene addiscat, inter quæ bene juvat, quod volens addiscere bene vivat. Augustinus : « Errat quisquis veritatem se cognoscere posse putat, si adhuc nequiter vivat. » *Ecclesiast.*, I : « Fili, concupiscens sapientiam, serva justitiam, et Dominus præbebit tibi eam. » Ibidem, XXVII : « Volatilia ad sibi similia conveniunt, et veritas ad eos qui operantur eam, revertetur. » Qui male vivunt, quasi spurcitia manuum suarum lumen divinæ sapientiæ a se repellunt. Susceptionem sapientiæ impediunt vitia, sicut ostendi potest discurrendo per ea. Impedit hoc superbia : unde Augustinus in libro *Confessionum* loquens Deo de se, secundum pristinum statum : « Tumore meo separabar a te, et facies mea inflata non sinebat me videre verum. » Gregorius de superbis : « Tanto a longe a luce Dei sunt, quanto apud se humiles non sunt. » Bernardus : « Superbo oculo veritas non videtur, sicut patet. »

De invidia dicitur *Sapientiæ*, VI : « Cum invidia tabescente iter non habebo, quoniam talis homo non erit particeps sapientiæ. » Invidi sunt ut noctuæ, lucem bonorum operum odientes, et tenebrosa opera amantes. *Job*, V : Per diem incurrent tenebras. » Opera bona proximi sunt, ut

beaux qui nous éclairent de la lumière des bons exemples ; mais les envieux ferment les yeux à leur éclat. Le Sage dit de la colère : « Elle aveugle l'intelligence et lui cache la vérité. » Psaume LVII : « Le feu est tombé sur eux, » j'entends le feu de la colère, « et ils n'ont pas vu le soleil. » La colère aveugle, comme on dit qu'une plaque de métal rougie au feu, présentée à un ours, le rend aveugle. Il est clair que la haine ôte également la lumière de la sagesse. Saint Bernard a dit : « L'amour et la haine ôtent le discernement. » Ceci est encore vrai pour la paresse qui endort et qui ferme, pour ainsi dire, les yeux du paresseux. Livre des Proverbes, chap. XIX : « La paresse produit l'assoupissement. » Ibidem, chap. XXIV : « Paresseux, dormiras-tu toujours ? » Salomon envoie le paresseux à la fourmi, afin que, éveillé par la honte du sommeil de son indigne paresse, il apprenne à devenir sage. Livre des Proverbes, chap. VI : Allez à la fourmi, ô paresseux, considérez sa conduite, et apprenez la sagesse. » Il en est de même de la gourmandise. Saint Jérôme a dit : « Un excès d'embonpoint ne donne pas la facilité de l'esprit. » Les vapeurs, qui sont la suite des excès du boire et du manger, sont un obstacle à la lumière de la sagesse. Ceci est clair pour le vice de l'ivrognerie qui rend l'homme fou. Prophète Osée, chap. V : « Le vin a commencé à égarer la raison des princes. » Sénèque : « L'ivrognerie n'est autre chose qu'une folie volontaire. » Saint Bernard dit : « Le vin pris modérément semble aiguiser l'esprit, mais pris avec excès, il trouble la raison, hébète l'intelligence, et tue la mémoire. » Il en est de même de la luxure, qui fait l'homme tout chair. Ce vice fit perdre le sens à Salomon. « La fornication est un des vices qui ôtent le cœur, » c'est-à-dire la raison. Osée, chap. IV. Celui qui est épris d'un fol amour pour une femme, la trouve belle, tandis que tout le monde la trouve

candelæ lucem boni exempli nobis ministrantes; sed invidi candelis istis oculos sibi eruunt. De ira dicit Sapiens : « Impedit ira animum, ne possit cernere verum. » In *Psalmo* LVII : « Supercecidit ignis, » ignis inquam iræ, « et non viderunt solem. » Ira ita excæcat, sicut ursus dicitur excæcari ad pelvim ardentem. De odio patet, quod lumen sapientiæ impedit. Bernardus : « Amor, vel odium veritatis nescit judicium. De pigritia idem patet, quod hominem dormire facit, et quasi oculos ei claudit. *Proverbiorum*, XIX : « Pigredo immittit soporem. » Ibidem, XXIV : « Usquequo piger dormies ? » Pigrum mittit Salomon ad formicam, a qua doceatur, ut verecundia talis magnæ a somno pigritiæ excitatus sapientiam discat. *Proverbiorum*, VI : « Vade piger ad formicam, et considera vias ejus, et disce sapientiam. » De vitio gulæ idem patet. Hieronymus : « Venter pinguis non gignit tenuem sensum. » Excessum cibi et potus sequuntur fumositates quæ lucem sapientiæ impediunt. De ebrietate hoc planum est, quæ hominem quasi insanum reddit. *Oseæ*, V : « Cœperunt furere principes a vino. » Seneca : « Nihil aliud est ebrietas quam voluntaria insania. » Bernardus : « Vinum modice sumptum intellectui videtur acumen inferre ; non modice vero potatum rationem perturbat, intellectum hebetat, memoriam enervat. » De luxuria idem patet, quæ hominem multum carnalem efficit. Hæc Salomonem infatuavit. « Fornicatio est unum eorum quæ cor auferunt, » id est sensum. *Oseæ*, IV. Amans aliquam fatuo amore, credit eam esse pulchram, quam omnes alii sciunt esse turpem. De vitio cupiditatis et avaritiæ patet idem. Cupidi enim et

laide. J'en dirai autant du vice de cupidité et d'avarice. Car les ambitieux et les avares ont les yeux couverts du voile de l'amour des biens de ce monde. Tobie fut aveuglé par de la fiente chaude d'hirondelle ; de même l'amour aveugle des biens temporels, que l'Apôtre appelle de l'ordure, aveugle les yeux du cœur. Saint Augustin, dans ses Confessions, dit en s'adressant à Dieu : « Vous punissez de l'aveuglement spirituel les mauvaises passions. »

Secondement, pour réussir, la prière doit précéder l'étude ou la lecture. La sagesse étant un don de Dieu, on ne doit pas tenter de l'acquérir par l'étude seulement, sans avoir invoqué le secours de Dieu. Epître de saint Jacques, chapitre Ier : « Celui qui a besoin de sagesse doit la demander à Dieu. » Saint Augustin a dit : « La prière résout mieux les difficultés que tous les efforts possibles. »

Troisièmement, il faut l'humilité. Saint Matthieu, ch. XI : « Vous l'avez révélé aux petits. » Psaume CXVIII : « Votre parole éclaire et donne l'intelligence aux enfants. » L'humilité est particulièrement nécessaire à celui qui veut savoir les saintes Ecritures, à cause de sa simplicité, que les orgueilleux méprisent. Saint Augustin dit : « L'Ecriture sainte va bien à tout le monde, par la simplicité de son style. » Aussi écrit-il de lui avant sa conversion, en parlant de la sainte Ecriture : « Elle me sembloit méprisable, quand je la comparois à l'éloquence de Cicéron, parce que mon orgueil ne pouvoit pas se faire à sa simplicité. » Et puis encore : « Admirable profondeur des Ecritures, si simple en apparence, que l'Eglise semble balbutier avec des enfants, et pourtant, quelle écrasante profondeur, ô mon Dieu ! » Pour que celui qui veut s'instruire soit humble, il faut encore qu'il ne rougisse point de confesser son ignorance, et qu'il étudie avec humilité ce qu'il ignore. Saint Augustin : « On ne doit pas rougir

---

avari habent oculos velatos sollicitudine temporalium. Excæcatus est Tobias calidis stercoribus hirundinis ; sic ardens amor ad temporalia, quæ Apostolus arbitratus est ut stercora, oculos cordis excæcat. Augustinus in libro *Confessionum*, loquens Deo : « Spargis pœnales cæcitates super illicitas cupiditates. »

Secundo multum valet ad hoc quod aliquis bene addiscat, ut oratione lectionem vel studium præveniat. Cum sapientia donum Dei sit, non debet aliquis attentare violentia studii Deo irrequisito, eam acquirere. *Jacob.*, I : « Si quis indiget sapientia, postulet eam a Deo. » Augustinus : « Oratione melius solvuntur dubia quam inquisitione alia. »

Tertio, humilitas. *Matth.*, XI : « Revelasti ea parvulis, » *Psalm.* CXVIII : « Declaratio sermonum tuorum illuminat et intellectum dat parvulis. » Specialiter humilitas necessaria est volenti addiscere Scripturam sacram propter humilem modum loquendi quem habet, qui a superbis contemnitur. Augustinus : « Scriptura sacra invitat omnes humili sermone ; » ideo loquens de se secundum statum ante conversionem suam : « Visa est mihi, inquit, Scriptura sacra indigna quam Tullianæ dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum ejus. » Item : « Mira profunditas eloquiorum, quorum Ecclesiæ ante nos superficies blandiens parvulis, sed mira profunditas Deus meus. » Ad humilitatem volentis addiscere pertinet, ut ignorantiam suam fateri non erubescat, et quod nescit, humiliter quærat. « Non est erubescendum homini confiteri se nescire quod

d'avouer qu'on ne sait pas ce qu'on ignore, de peur qu'en cachant son ignorance, on ne puisse rien apprendre. » De même on ne doit rien s'efforcer de graver plus profondément dans sa mémoire, que les termes et les locutions dont on ne connoît pas le sens, afin de le demander à de plus savants que soi, quand l'occasion s'en présente. Il faut encore qu'on étudie tout. Car, ainsi que ceux qui reçoivent de tous côtés, deviennent fort riches, de même on devient très-savant, quand on apprend de tout le monde. Le pape Clément a dit : « Qu'un évêque, par honte pour ses cheveux blancs, ou par un faux respect pour l'élévation de sa naissance, ne dédaigne pas d'apprendre des enfants et des plus ignorants ce qui a trait aux intérêts de la vérité et du salut. » Sénèque a dit : « Quoi de plus sot que de ne pas vouloir apprendre ce qu'on ignore, même de la bouche des méchants? » Saint Augustin a écrit dans son traité de la Doctrine chrétienne : « On écoute avec profit ceux qui ne vivent pas comme ils le doivent; ils suivent leurs mauvais principes, mais ils n'osent pas les enseigner aux autres. » Ceux qui ne veulent recevoir d'instruction que des honnêtes gens, ressemblent à ceux qui ne veulent boire que dans des coupes d'or ou d'argent; et cependant on ne met point le blé dans des sacs de pourpre ou d'autres étoffes précieuses, sans que, pour cela, on refuse de s'en servir pour apaiser sa faim ou sa soif.

Quatrièmement, la crainte de Dieu est un puissant moyen de plus. Livre des Proverbes, ch. VI : « La crainte de Dieu est le principe de la sagesse. » La crainte fait éviter le péché à celui qui veut s'instruire, en comprimant l'amour-propre, en sanctifiant son but, et en le poussant à mettre en pratique ce qu'il a appris dans les livres. Ecclésiastique, chap. VII : « Celui qui craint Dieu ne néglige rien. » Mais sans la crainte de Dieu, on applique aux autres ce qu'on lit ou qu'on apprend; et, au lieu d'en faire la règle de sa conduite, on ne la rapporte qu'à autrui. La parole de Dieu est une lumière pour diriger

---

nescit, ne dum se scire mentitur, nunquam scire mereatur. » Idem nulla res magis memoriæ mandanda est, quam illa verborum locutionumque genera quæ ignoramus, ut cum peritior occurrerit, quæri possint. Item, ut ab omni parte addiscat. Sicut qui ab omnibus accipiunt, fiunt ditiores, sic qui ab omnibus addiscunt, fiunt sapientiores. Clemens Papa : « Nullus episcopus propter opprobrium senectutis vel nobilitatem generis a parvulis, etiam vel minimis eruditis, inquirere negligat, si quid forte veritatis est atque salutis. » Seneca : « Quid stultius est quam quæ non didiceris, nolle etiam a malis addiscere ? » Augustinus in libro *De doctrina christiana* : « Audiuntur utiliter, qui utiliter non agunt; sua enim quærere student, sed sua docere non audent. » Qui solum a bonis volunt addiscere, similes sunt illis qui solum in scyphis argenteis vel aureis volunt bibere, nec tamen in saccis vel purpureis vel aliter pretiosis frumentum recipitur, quorum fames vel sitis miseranda non est.

Quarto, valet ad hoc timor Dei. *Proverbiorum*, VI : « Timor Domini principium sapientiæ. » Timor addiscentem declinare facit a malo, scilicet ab errore addiscendi præsumptione, a sinistra intentione, a negligentia implendi quod addiscitur. *Ecclesiast.*, VII : « Qui timet Deum, nihil negligit. » Si addiscenti desit timor Dei, quod legit vel audit ad alios refert, non vult secundum ea se dirigere, sed potius

l'homme prudent, sans qu'il la réserve uniquement pour les autres. Proverbes, chap. XV : « L'homme prudent examine sa conduite, et l'insensé celle de son prochain, et ne fait pas attention à lui-même »

Cinquièmement, la douceur, dont la recommandation qu'en fait l'Ecriture sainte confirme notre pensée. Saint Augustin dit dans son livre de la Doctrine chrétienne : « Il est de la piété d'être doux et de ne point contredire l'Ecriture sainte, qu'on la comprenne ou non; comme aussi de penser et de croire que tout ce qu'on y lit renferme plus d'utiles vérités que tout ce que nous pourrions imaginer nous-mêmes. »

Sixièmement, le soin tant à corriger les textes qu'à expliquer les Ecritures. Saint Augustin dit dans son traité de la Doctrine chrétienne, dans le premier sens : « Le premier soin de ceux qui veulent acquérir la science de l'Ecriture sainte, est de veiller à la pureté du texte. » Le même auteur dit dans le même traité, dans le second sens : « Celui qui veut expliquer comme il faut les saintes Ecritures, doit les lire en entier et les posséder; que s'il ne peut en donner les différents sens, il doit au moins les avoir lues, ne fût-ce que les livres que nous appelons Canoniques, parce qu'il lira les autres avec moins de danger, une fois qu'il sera solidement fixé sur les vérités de foi. » On doit éviter la précipitation dans cette lecture, parce que le sens caché des Ecritures échappe à une lecture précipitée. Le Sage a dit : « Rien de ce qui est grand ne se fait vite : tout ce qui est beau est difficile. » On a à craindre également la curiosité, qui a le défaut de donner trop d'importance aux choses inutiles. Sénèque a écrit : « Pourquoi vous fatiguez-vous à des difficultés qu'il est plus sage de dédaigner que de résoudre. » Il faut encore éviter de courir d'une lecture à une autre. Sénèque dit : « Prenez garde que la lecture des différents au-

---

alios. Prudenti verbum Domini lucerna est pedibus ejus non aliorum. *Proverb.*, XV : « Vir prudens dirigit gressus suos, et imprudens neglectis propriis dirigit alienos. »

Quinto, mansuetudo qua authoritati sacræ Scripturæ credatur. Augustinus in libro *De doctrina christiana* : « Mitescere opus est pietate, neque contradicere divinæ Scripturæ seu intellectæ seu non intellectæ, sed cogitare potius et credere id esse melius et verius quod ibi scriptum est, etiamsi lateat, quam id quod per nosmetipsos sapere possumus. »

Sexto, diligentia, quæ est tam in correctione librorum quam in indagatione scripturarum. De primo dicit Augustinus in libro *De doctrina christiana* : « Codicibus emendandis primitus debet invigilare solertia eorum qui Scripturas noscere desiderant. » De secundo dicit idem Augustinus in eodem libro : « Erit divinarum Scripturarum solertissimus indagator, qui prius totas legerit, notasque habuerit, etsi nondum intellectu, jam tamen lectione dumtaxat eas quæ vocantur Canonicæ; nam cæteras securius leget fide veritatis instructus. » Cavenda est nimia velocitas in transcurrendo; animus enim transcurrens non videt latentem sententiam. Sapiens : « Nihil magnum non cito effici voluit, præposuitque cuilibet pulcherrimo operi difficultatem. » Cavenda est curiositas, quæ est non magnæ utilitati nimiam operam impendere. Seneca : « Quid te torques in illa quæstione, quam subtilius est contempsisse quam solvere? » Cavenda est instabilitas in legendo. Seneca : « Vide ne lectio auctorum et omnis generis volumi-

teurs et de toute espèce d'écrits, ne vous donne qu'une instruction superficielle et sans solidité. » Il ne faut pas aimer les discussions, parce que les ergoteurs sont exposés à beaucoup de désagréments. Saint Augustin a dit : « Il faut résister à la passion de la discussion et au vain amour-propre d'embarrasser son antagoniste. » Saint Paul, deuxième Epître à Timothée, chapitre II : « Evitez les disputes de mots. » Saint Augustin a dit : « Le but des discussions n'est pas de faire triompher la vérité sur l'erreur, mais plutôt de faire prévaloir notre opinion sur celle des autres. »

Le septième moyen tient à l'ordre, l'affection et l'intention. Hugues de Saint-Victor a dit : « Nos élèves ne savent pas ou ne veulent pas prendre le moyen de s'instruire; aussi en trouvons-nous beaucoup qui étudient et peu qui deviennent savants. »

Le huitième est l'assiduité au travail. Le Sage a dit : « La constance dans le travail est la mère du savoir; et la paresse la marâtre de la science. » Pierre, dans son Epître à saint Clément, dit : « L'ignorance, d'où découlent le vice et la paresse, est la mère de tous les maux. »

Les fatigues de l'étude sont glorieuses. Ecclésiastique, chap. X : « Il faut beaucoup plus de travail pour refaire un tranchant s'il a été déjà une première fois émoussé. » Par le tranchant de fer on entend l'esprit de l'homme, qui s'engourdit, se rouille, s'émousse et s'éteint dans le repos, et qui s'aiguise, se lime, s'épure et se garantit de la corruption de la rouille, par l'exercice. Saint Jérôme a dit : « L'esprit s'affaiblit s'il ne s'exerce pas, et la paresse est une espèce de rouille qui ronge la sagesse. » Les discussions réglées par la modestie et l'esprit de convenances servent beaucoup à l'instruction. Livre des Proverbes, chap. XXIV : « Le fer aiguise le fer et l'homme anime les traits du visage de son ami. » Mais le choix des livres scholastiques est très-important, surtout pour les enfants. Car il ne faut pas occuper

---

num habeat aliquid vacuum et instabile. » Cavenda est etiam rixa, quia peritos in arte logicali multum solet vexare. Augustinus : « Cavenda est rixandi libido, et puerilis quædam ostentatio adversarium decipiendi. » II. *Timoth.*, II : « Noli verbis contendere. » Augustinus : « Verbis contendere est, non curare quomodo error veritate vincatur, sed quomodo tua dictio dictioni alterius præferatur. »

Septimus modus quantum ad ordinem, affectum, intentionem. Hugo de Sancto Victore : « Scholares nostri aut nesciunt, aut nolunt modum congruum in addiscendo; et idcirco multos quidem invenimus studentes, paucos vero sapientes. »

Octavo, instantia studii. Sapiens : « Artium mater est instantia, noverca erudi-

tionis negligentia est. » Petrus in Epistola Clementis : « Ignorantia est mater omnium malorum, qua malitia et ignavia gignitur. »

Honor labor exercitii. *Ecclesiastes*, X. « Si retusum fuerit ferrum, et nunc prius si hebetatum fuerit, multo labore exacuetur. » Ferrum vocatur humanum ingenium, quod otium obtundit, denigrat, rubiginat et consumit : usus vero exacuit, dealbat, elimat et a corruptione rubiginis conservat. Hieronymus : « Otio ingenium hebetatur, et desidia est quasi quædam rubigo sapientiæ. » Utilis etiam est ad addiscendum humilis collatio et pacifica disputatio. *Proverbiorum*, XXIV : « Ferrum ferro acuitur, et homo acuit faciem amici sui. » Refert tamen in quibus doctrinis

leur esprit des fictions des poètes et de compositions dangereuses pour les bonnes mœurs. Valère-Maxime rapporte que les Lacédémoniens firent transporter hors de la ville les ouvrages d'Archiloque, parce que la lecture leur en parut mauvaise et dangereuse pour les mœurs. Et ils ne permirent pas que l'esprit de leurs enfants fût corrompu par ces écrits indécents, de peur qu'ils ne nuisissent plus à leur innocence qu'ils ne servissent à l'ornement de leur esprit. Isidore dit dans son livre des Sentences : « C'est pour cette raison qu'on défend aux chrétiens la lecture des poètes, parce que le plaisir que l'on met à ces tableaux de pure imagination enflamme les mauvaises passions. » Saint Augustin, dans ses Confessions, se fait le reproche d'avoir trop aimé les poètes profanes, en ces termes : « Oublieux de mes propres malheurs, j'étois tout occupé de ceux de je ne sais quel Enée et à pleurer Didon qui se donna la mort par un désespoir amoureux, tandis que, malheureux que j'étois, je me contemplois d'un œil sec, mort devant vous, ô mon Dieu, et privé de votre amour; car y a-t-il une plus grande misère que celle d'un misérable qui ne se fait pas pitié à lui-même? »

Le dixième moyen est de fixer dans sa mémoire les leçons qu'on a reçues. Ecclésiastique, chap. XXXV : « Dans vos loisirs, écrivez les préceptes de la sagesse. » L'Ecriture est un langage permanent; celui-là écrit la sagesse, qui la fixe dans sa mémoire. Ce n'est pas un moindre mérite de conserver ce que l'on a acquis que d'apprendre ce que l'on ignore. A quoi sert un chien qui saisit la bête à la chasse et qui lâche prise aussitôt? L'eau représente aussitôt un objet, mais inutilement, puisqu'elle n'en conserve pas l'image? Une personne qui écrit ne fixe sa pensée sur le papier que peu à peu et lentement; mais parce que les caractères demeurent, on en auroit pour des années entières à bien étudier ce qu'on auroit écrit. En sorte qu'on peut dire qu'on a des dis-

---

sensus discipulorum exerceatur, et maxime puerorum. Non enim exercendi sunt in fabulis poeticis et luxuriosis figmentis : unde Valerius Maximus refert, quod Lacedæmonii libros Archeloci a civitate sua fecerunt exportari, eo quod parum verecundam ac pudicam arbitrarentur lectionem; noluerunt enim ea liberorum suorum animos imbui, ne plus eorum moribus obesset, quam ingeniis prodesset. Isidorus in libro *Sententiarum* : « Ideo prohibetur christianis poetarum figmenta legere, quia per oblectamenta fabularum nimium mentem excitant ad incentiva libidinum. » Augustinus etiam in libro *Confessionum*, peccata sua confitens, inter alia de hac inordinatione sic loquitur : « Tenere tunc cogebat Æneæ nescio cujus errores, oblitus errorum meorum, et plorare Didonem mortuam, quæ se occidit ob amorem, cum interea meipsum in his a te morientem, non a te amantem siccis oculis miserrimus ferrem; quid enim miserius misero non miserante seipsum? »

Decimo, quod laboret addiscens, ut quod addiscit, memoriæ infigatur. *Ecclesiast.*, XXXV : « Sapientem scribe in tempore vacuitatis. » Scriptura est durabile signum : sapientiam scribit, qui eam memoriæ infigit. Non minor est virtus quam quærere parta tueri. Quid prodest, quod canis feram rapit, si eam statim dimittit? Aqua de facili impressiones recipit, sed hoc inutile est, quia eas non custodit. Scriptor lente scribit, tamen quia quod scribitur manet, in uno anno bibliam scriptam habet ad bene addiscendum : unde dispositus est homo ante, si habeat bonum

positions à apprendre, si on a de l'intelligence et de la mémoire. L'intelligence trouve la sagesse, la mémoire la retient. Que si on n'a point ces dispositions naturelles, un travail opiniâtre doit suppléer au défaut d'aptitude. Et on supplée au défaut de mémoire par l'écriture et la répétition fréquente des mêmes choses. Mais l'intelligence sans la mémoire et la mémoire sans l'intelligence ne sont pas grand'chose. Saint Jérôme a dit : « Ayons toujours à l'esprit et dans nos mains les divines Ecritures. » Et encore : « Lisez souvent les saintes Ecritures, ou plutôt que ce livre sacré soit toujours entre vos mains. » Onzièmement, on doit bien se conduire à l'égard de son précepteur; lui donner des égards, de l'affection et une soumission respectueuse. Ecclésiastique, chap. VII : « Si vous rencontrez un homme sage, attachez-vous à lui et que votre pied franchisse souvent le seuil de sa porte. » Douzièmement, on ne doit pas être ingrat envers Dieu pour la science qu'on en a reçue, mais il faut bénir la main d'où nous est venue la sagesse. Ecclésiastique, chapitre dernier : « Je donnerai la gloire à celui qui me donne la sagesse. »

CHAPITRE XI.

Avec quel soin on doit former les mœurs des enfants

Il faut s'appliquer avec le plus grand soin à former les mœurs de l'enfance, parce que cet âge est tendre et docile au commandement. On doit lui parler de la bonté de Dieu et lui enseigner les préceptes, selon ces paroles du VIe chapitre du Deutéronome : « Vous les direz à vos enfants. » Tobie apprit à son fils, dès son enfance, à craindre le Seigneur et à fuir toute espèce de péchés. L'Apôtre parle ainsi à ce sujet, dans son Ep. aux Ephésiens, ch. VI : « Ayez soin de bien élever vos enfants, en les instruisant et les corrigeant selon le Seigneur, »

---

ingenium et bonam memoriam. Ingenium sapientiam invenit, memoria custodit. Si vero hæc desint, tarditatem ingenii supplere debet instantia studii; defectum vero memoriæ crebra ruminatio et scriptura; parum prodest unum istorum si desit reliquum. Hieronymus : « Divinæ Scripturæ semper in manibus et jugiter in mente volvantur. » Idem : « Divinas Scripturas sæpius lege, immo nunquam sacra lectio de manibus tuis deponatur. » Undecimo, quod ad doctorem suum se bene habeat, familiaritatem cum eo habendo, eum diligendo, subjectum se ei exhibendo. *Ecclesiast.*, VII : « Si videris sensatum, evigila ad eum, et gradus ostiorum illius exterat pes tuus. » Duodecimo, ut de sapientia a Deo accepta non sit ei ingratus, sed datorem suum glorificet. *Ecclesiast.*, ult. : « Danti mihi sapientiam, dabo gloriam. »

CAPUT XI.

Quomodo diligenter pueri in bonis moribus sunt informandi.

Studiose et diligenter in bonis moribus pueri sunt informandi, quia in puero est ætas mollis et apta regi. Ostendenda sunt ei Dei beneficia et mandata, juxta illud *Deuteronomii*, VI : « Narrabis ea filiis tuis. » Docuit Tobias filium ab infantia timere Deum, et recedere ab omni peccato. Apostolus ad hoc monens, *Ephesiorum*, VI, sic loquitur parentibus de filiis : « Educate eos in disciplina et correptione Domini. » Glossa : « Disciplina verborum. » Ad morum informationem pertinet coertio a

c'est-à-dire, « en les instruisant par vos leçons. » Il faut, pour former leurs mœurs, les éloigner du mal et les porter au bien. La bonne correction consiste dans les réprimandes, les menaces, les verges, les fouets, au moyen desquelles, selon saint Augustin, on combat l'ignorance et on réprime les mauvaises passions. Les inclinations et les pensées du cœur humain sont portées au mal, dès son enfance. Genèse, chap. X. C'est pourquoi il est nécessaire de combattre ces funestes tendances des enfants, de peur qu'ils ne s'y abandonnent; mais diversement, selon leurs différents caractères. Car il y en a qui se laissent facilement conduire, et qu'il n'est point nécessaire de mener de force et avec violence, mais qu'il suffit de diriger. D'autres, au contraire, qu'on est obligé de tirer de force et de contraindre avec fermeté; et desquels on ne doit pas désespérer, quand même on n'apercevroit d'abord aucun progrès. Sénèque a dit : « Les progrès dans la vertu sont lents, parce que c'est le propre d'un caractère timide et d'un esprit inquiet de craindre ce qu'il n'a pas encore expérimenté. » C'est pourquoi il faut lutter dans le principe; mais ensuite le remède perd son amertume et bientôt devient doux à prendre, parce qu'on sent qu'il est bienfaisant. Livre des Proverbes, XIX : « Corrigez votre enfant et n'en désespérez pas. » L'application peut beaucoup. Aristote a dit : « L'application à une chose fait souvent plus que l'adresse et le génie. » Un païen : « Il n'y a rien de plus fort que l'habitude. » Saint Bernard écrivoit au pape Eugène : « Qu'est-ce que l'habitude n'est capable de changer? qu'est-ce qui ne cède pas devant elle? » Ce qui paroissoit d'abord insupportable, si on le veut avec fermeté, cesse d'être aussi difficile, puis devient facile et finit par être agréable. La menace doit marcher devant l'instruction, comme l'admonition précède l'excommunication, à cause de la timidité naturelle aux enfants : aussi suffit-elle pour les arrêter dans leurs volontés. Un précepteur de

---

malo et exhortatio ad bonum. Justitia correctoris sunt increpationes, et comminationes, virgæ, ferulæ, quibus secundum Augustinum imperitia debellatur, et prava cupiditas refrænatur. Sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia. *Genes.*, X. Ideo in pueris huic pravitati occurrendum est, ne in actum exeat, sed diversimode secundum puerorum divinitatem. Aliqui enim sunt habiles ad suscipiendam disciplinam, quos non oportet trahere, vel cogere, sed sufficit eos ducere. Alios vero oportet trahere vel cogere, et si a principio profectus non appareat, non propter hoc est diffidendum. Seneca : « Initium eundi ad virtutes arduum est, quoniam hoc primo imbecillis et ægræ mentis est formidare inexperta. » Itaque cogenda est ut incipiat, deinde non acerba medicina : protinus enim delectat dum sanat. *Proverbiorum*, XIX : « Erudi filium tuum, et ne desperes. » Multum potest usus assiduus. Philosophus : « Usus assiduus uni rei deditus, et ingenium et artem sæpe vincit. » Ethnicus : « Nihil assuetudine majus. » Bernardus ad Eugenium Papam : « Quid non mutat consuetudo? quid non usui cedat? » Primo aliquid videbitur intolerabile, deinde si assuescat, non adeo grave, postea vero leve, tandem etiam delectabile. Præcedere debet disciplinam comminatio, sicut excommunicationem præcedit admonitio, et aliquando utilior est comminatio quam flagellatio, quia pueri timidi sunt; et ideo sola comminatione a suis voluntatibus coercentur.

fils de famille doit mettre le plus grand soin et faire les plus grands efforts, pour les élever comme il faut. Parce que c'est une honte pour lui s'ils se conduisent mal. Le philosophe Plutarque, précepteur de l'empereur Trajan, lui parle en ces termes dans un petit traité qu'il lui adressa : « Je sais que vous n'avez point recherché le souverain pouvoir, par un sentiment de cette modestie, dont le faste de vos habitudes vous a donné tant de peines à vous pénétrer, mais qui me fait croire que vous en êtes d'autant plus digne, que l'on sait que vous êtes d'autant plus éloigné de l'avoir ambitionnée. Aussi me félicité-je de mon bonheur et vous de votre vertu, de ce que vous avez justement mérité et acquis cet honneur souverain; car autrement je n'aurois pu manquer d'être en butte aux attaques de la malignité : vous savez que Rome ne supporte pas un empereur incapable et que l'opinion publique met toujours à la charge du maître les fautes de l'élève. C'est avec raison qu'on rend Sénèque responsable des fautes de son disciple Néron, Quintilien de l'inconduite de ses élèves, et Socrate est accusé de foiblesse envers son disciple Alcibiade. Si vous êtes fidèle à vous-même, vous ferez parfaitement ce que vous voulez. Si d'abord vous vous adonnez à la pratique de la vertu, tout vous succédera à souhait. Je vous ai enseigné les moyens les plus puissants de l'art de gouverner; que si vous y persévérez, vous aurez Plutarque pour guide de conduite; s'il en est autrement, je prends les lignes ici présentes, que ce ne seroit jamais, en suivant Plutarque, que vous feriez le malheur de l'empire. »

Eruditor puerorum nobilium magnam sollicitudinem et diligentiam debet habere circa eorum informationem : confusio est enim ei si indisciplinate se habeant. Plutarchus philosophus Trajani imperatoris instructor, in quodam libello quem ei scripsit, sic ait : « Modestiam tuam olim non appetere principatum novi, quam tamen semper morum elegantia mœrens induisti, quo quidem tanto judicaris dignior, quanto a crimine ambitionis judicaris remotior. Itaque fortunæ meæ et tuæ congratulor virtuti, quod probe meruisti, alioquin me detrahentium linguis subjectum non dubito, cum ignaviam imperatoris Roma non ferat, et sermo publicus delicta discipulorum in præceptores refundere soleat. Seneca Neronis sui merito detrahentium linguis carpitur; adolescentium suorum temeritas in Quintilianum refunditur, et Socrates in pupillum suum fuisse clementior criminatur. Tu vero quoque quodvis geres rectissime, si non recesseris a te. Si primo te composueris ad virtutem, recta universa procedent; politicæ constitutionis majores tibi vires sculpsi, cui si obtemperas, Plutarchum habes authorem vivendi, alioquin præsentem paginam testem invoco, quod in perniciem imperii non perges, authore Plutarcho. »

CHAPITRE XII.

Il ne faut pas s'arrêter à ce sot proverbe : Saint jeune homme, vieux diable.

On doit se moquer de ce détestable proverbe des sots, qui dit : Le jeune homme saint deviendra un vieux démon. Les dires des sots diffèrent bien de ceux des sages. Les proverbes des sots sont mauvais et presque toujours faux ; ceux des sages sont bons et utiles, et sont vrais pour la plupart du temps. Il peut se faire que des enfants qui ont donné de belles espérances par leurs bons commencements, deviennent mauvais, soit par le contact des mauvaises compagnies, soit par le fait d'une éducation trop relâchée ou trop sévère. Car leur vertu est foible, tendre et peu sûre encore. Or, le plus petit obstacle est une pierre d'achoppement pour ceux qui sont foibles. Les enfants n'ont pas toujours cette candeur et cette simplicité de leur âge; mais ils cachent quelquefois une malice contenue par la crainte des châtiments ou pour obtenir les bonnes graces de leurs parents ou de leur maître, et qui s'échappe dans l'occasion où ils ne sont plus sous les yeux de ceux dont ils dépendent. Ciceron a dit : « Tout ce qui est fait avec précipitation ne dure pas plus que les fleurs; et rien de ce qui est faux ne sauroit avoir de durée. » On ne peut pas jouer longtemps un autre personnage que ce qu'on est. Sénèque a dit : « Ceux qui ne sont pas véritablement bons, font bientôt des chutes qui décèlent leur fausse vertu ; mais celle qui naît d'un fond solide, croîtra de jour en jour. » On attend d'une petite tige droite, un beau tronc droit et élancé, quoiqu'on puisse incliner la petite branche encore flexible et la faire devier. Un médecin qui a du diagnostique n'augure pas la mort d'un malade sur des symptômes favorables; de même qu'un homme sage

---

CAPUT XII.

Quomodo deridendum est illud proverbium stultorum : Sanctum juvenem futurum diabolum senem.

Deridendum est illud detestabile proverbium stultorum, quo dicitur : Sanctum juvenem futurum diabolum senem. Differunt stultorum et sapientum proverbia. Stultorum proverbia sunt noxia et raro contingentia ; sapientum vero proverbia sunt utilia et semper valent in pluribus veritatem habentia. Contingere potest quod pueri in quibus apparuerunt bonæ conversationis initia, mali fiant, vel societate prava, vel educatione remissa, vel severitate nimia. Bonitas enim eorum est modica, et quasi tenera, et nondum firma ; infirmis autem causa pusilla nocet. Aliquando vero in pueris non est vera simplicitas vel bonitas, sed simulata, vel ob parentum vel magistri favorem, vel flagellorum timorem, quibus cessantibus malitia quæ latebat erumpit. Tullius : « Omnia ficta celeriter tanquam flosculi decidunt, nec quicquam simulatum potest esse diuturnum. » Nemo personam fictam ferre diu potest. Seneca : « Cito in malitiam recidunt, quibus veritas non subest ; quæ autem ex solido nascuntur tempore, in melius proficiunt. » Ex virga recta speramus trabem rectam, licet virgula, dum tenera est, torqueri possit et fieri torta. Non est periti medici ex signis bonis præsumere mortem infirmantis ; nec sapientis est ex bono initio præsumere malum finem. Non est sapientis agricolæ ex

ne présume pas une mauvaise fin d'un bon commencement. Un cultivateur sage n'attend pas du froment d'un champ qu'il voit couvert d'ivraie, ou de l'ivraie là où il y a du froment. L'homme recueille ce qu'il a semé. On ne cueille pas des raisins sur les épines, ni des figues sur des chardons. Il n'est pas sage celui qui, en voyant la tête d'un animal qu'il reconnoît bien être celle d'un âne, tire la conséquence que la queue doit être celle d'un veau, puisque la queue est toujours ordinairement celle de l'espèce de la tête. Comme l'habitude se forme d'après l'inclination, ce seroit une folie de croire que parce qu'on pratique la vertu dans la jeunesse, on sera vicieux dans la vieillesse. Il faut remplacer cet invraisemblable et sot proverbe par celui de la Sagesse : « On jugera par les inclinations de l'enfant, si ses œuvres seront pures et droites un jour, » Proverbes, chap. XX. Les inclinations sont ce qui passionne la volonté, ce qui fait comprendre ce qu'on doit devenir; puisque quand elle se tourne vers des œuvres pures et droites, on présume qu'on sera vertueux. La crainte de Dieu et le respect des hommes sanctifient la vie des enfants. La crainte fait éviter le mal, le respect, ce qui est inconvenant, l'amour fait ce qui est bien. Cantique des Cantiques, chapitre II : « Ceux qui sont droits vous aiment. »

CHAPITRE XIII.

En quoi consiste la règle de la modestie extérieure, à laquelle on doit veiller avant tout.

L'instituteur de l'enfance qui tient à cœur de former ses disciples aux bonnes mœurs, doit donner ses soins, en premier lieu, à la bonne tenue extérieure, qui se rapporte à six points principaux, savoir : le geste, la tenue, le langage, les repas, la continence conjugale, ou celle d'une plus haute perfection. Il faut également former les enfants

---

zizania quam in agro videt pullulare, frumentum sperare, nec zizaniam ex frumento. Quæ seminavit homo, hæc et metet. Non colliguntur ex spinis uvæ, nec ex tribulis ficus. Non est sapiens, qui caput animalis quod aspicit, cognoscens esse asini, ex hoc præsumit caudam esse vituli, cum cauda capiti soleat respondere. Cum dispositioni respondeat habitus, fatuissimum est ex hoc quod homo facit opera virtutum in juventute, præsumere quod vitiosus futurus sit in senectute. Proverbio dicto improbabili et stulto præponendum est sapientiæ proverbium, quo dicitur : « Ex studiis suis intelligitur puer, si munda et recta sint opera ejus. » *Proverb.*, XX. Studia illius dicuntur opera, ad quæ est voluntarius, quibus intelligitur, qualis est futurus, ut cum munda sunt et recta opera ejus, præsumitur quod sit bonus. Opera puerorum faciunt munda timor Dei et hominum pudor. Timor facit declinare a malo, pudor est fuga rei indecentis, amor facit recta. *Cantic.*, II : « Recti diligunt te. »

CAPUT XIII.

In quibus disciplina correctionis corporis, cui primum intendendum est, consistit.

Puerorum eruditor volens eos in bonis moribus informare, primo debet disciplinæ correctionis corporis intendere, quæ circa sex attenditur, quæ sunt gestus, habitus, loquela, sumptio cibi et potus, continentia

à l'humilité et à la patience, et surtout les assouplir à la règle, à l'obéissance à leurs parents, les rendre sociables, leur faire éviter ce qui est puéril, la constance ou la stabilité dans la conduite, quand vient l'âge mûr.

CHAPITRE XIV.

En quoi consiste la discipline.

Il faut observer que la discipline s'entend de deux manières. D'abord des moyens de correction, comme les réprimandes et les châtiments; c'est dans ce sens qu'elle est prise dans le douzième chapitre de saint Paul aux Hébreux : « Persévérez dans la discipline. » Et encore : « Et si vous n'êtes point châtiés, tous les autres l'ayant été, vous n'êtes point des enfants légitimes, mais des adultères. » La discipline se prend encore pour la règle de la modestie extérieure. Saint Cypien a dit : « La discipline est la bonne règle des mœurs et l'observation des usages établis par nos ancêtres. » Hugues de Saint-Victor : « La discipline est la bonne tenue du corps et la décence dans le port et la conduite extérieure. » Pour juger si une personne observe la loi des convenances, il faut considérer la nature, la personne, le temps et le lieu. La nature, c'est-à-dire si on respecte la loi naturelle. Ce qui est inconvenant dans une créature raisonnable, ne l'est point dans un animal sans raison. Il faut encore faire attention à la personne qui agit ou avec laquelle on a à traiter. Une chose déplacée dans un homme de distinction, ou en présence d'un roi ou d'un évêque, ne le seroit pas devant une personne qui ne seroit pas constituée en dignité. Une chose peut encore être déplacée parce qu'elle manque de convenance de temps et de lieu. Ecclésiastique, chapitre XX : « La

---

conjugalis, vel majoris perfectionis. Admonendi etiam sunt pueri ad humilitatem et patientiam, et specialiter ad patientiam disciplinæ et ad filialem obedientiam, sociabilitatem, puerilium evacuationem, accedente virili ætate perseverantiam sive stabilitatem.

CAPUT XIV.

Quid sit disciplina.

Et notandum quod disciplina duobus modis dicitur. Uno modo dicitur disciplina quæ ad alicujus correctionem adhibetur, sive verba, seu verbera; sic sumitur, *Hebr.*, XII, cum dicit : « In disciplina perseverate. » Item : « Si extra disciplinam estis, cujus omnes participes facti sunt. Ergo estis adulteri et non filii. » Alio modo dicitur disciplina ordinatio conversationis exterioris. Cyprianus : « Disciplina est morum ordinata correctio, et majorum præcedentium patrum regularum observatio. » Hugo de Sancto Victore : « Disciplina est membrorum omnium motus ordinatus, et dispositio decens in omni habitu et actione. » Disciplina decorem et decentiam providet in exteriori conversatione. » Ad cognoscendum vero an aliquid sit indecens vel non, attendendum est ad naturam, et personam, et tempus, et locum. Ad naturam, an scilicet consentaneum sit naturæ. Aliquid indecens est naturæ rationali, quod non est indecens brutali. Attendendum est ad personam quæ agit, vel cum qua agitur. Aliquid esset indecens personæ nobili et coram rege vel episcopo, quod non esset indecens coram aliquo, qui non esset positus in dignitate. Aliquid etiam est indecens, quid deest congruitas temporis vel loci. *Ecclesiast.*, XX : « Ex ore fatui repro-

parole sage sera mal reçue de la bouche de l'insensé, parce qu'il la dit à contre-temps. » Ce qui seroit mal dans le saint temps, ne le seroit pas en tout autre; de même dans un lieu saint, qui ne le seroit point dans un lieu profane. De même que Dieu forma d'abord le corps d'Adam et inspira sur sa face un souffle de vie, et ainsi que le corps est formé d'abord dans le sein maternel et que l'esprit raisonnable lui est uni ensuite; de même l'instituteur de l'enfant doit s'appliquer d'abord à la règle et à la réformation du corps. Saint Paul, première Epître aux Corinthiens, chap. XV : « Non d'abord ce qui est spirituel, mais ce qui est animal. » L'homme ne doit point négliger le soin du corps qui a été donné en aide à son ame; aussi si elle vient à pécher, il peut la secourir par la pénitence, ce qu'il ne peut faire pour l'ange. Genèse, ch. VII : « Mon esprit ne demeurera plus dans l'homme, parce qu'il est chair. » L'esprit exprime ici la colère de Dieu. C'est par lui seul que l'esprit de l'homme peut recevoir la grace et la vie.

CHAPITRE XV.

Eloge de la discipline.

Ce qui fait l'éloge de la discipline, c'est qu'elle extirpe dans l'homme ce qui le rend semblable à la bête, qu'elle soumet le corps à l'esprit et le fait l'habitacle de Dieu. Elle extirpe la ressemblance de la bête, en réprimant sa funeste inclination pour les biens méprisables de ce monde, qu'il tient de la nature. Saint Jérôme a dit : « Ceux qui suivent les désirs de la chair pour la gourmandise et la luxure, sont regardés comme des animaux sans raison. » On lit dans le Psaume XLVIII : « L'homme n'a pas compris l'honneur auquel il avoit été élevé; il s'est comparé aux animaux privés de raison et leur est devenu

---

babitur parabola, quia non dicit eam tempore suo. » Aliquid indecens est tempore sacro, quod non esset indecens alio tempore; et aliquid est indecens in loco sacro, quod non est indecens alibi. Sicut Deus corpus Adæ primo formavit, post in faciem ejus spiraculum vitæ inspiravit, et sicut in utero materno corpus primo formatur, post rationalis spiritus ei infunditur; sic magister puerorum primo debet intendere informationi et disciplinæ correctionis corporis. I. *Corinthiorum*, XV : « Non prius quod spirituale est, sed quod animale. » Non est negligenda homini cura corporis sui, quod datum est spiritui in adjutorium; propter quod si peccat, subveniri potest ei per pœnitentiæ remedium, quod angelo non potest. *Gen.*, VII : « Non permanebit spiritus meus in homine, quia caro est. » Spiritus ibi dicitur indignatio; in eo solum susceptibilis est gratiæ spiritus hominis, in eo solo est ei locus vivendi.

CAPUT XV.

Commendatio disciplinæ.

Ad commendationem disciplinæ facit quod ab homine brutalem similitudinem expellit, corpus spiritui subdit, et ipsum Dei habitationem efficit. Brutalem similitudinem expellit, dum pravitatem quam ex corruptione habet, ad bona infima compescit. Hieronymus : « Qui post carnem ambulant in ventrem et libidinem proni, tanquam irrationabilia jumenta reputantur. » In *Psalm.* XLVIII : « Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. » Puto jumenta dicerent, si

semblable. » Si les animaux pouvoient parler, ils diroient, je crois : Voici donc qu'Adam est devenu comme l'un de nous. Cette inclination dépravée est honteuse dans l'homme. Il doit y avoir une grande différence entre un homme qui se laisse conduire par les seuls instincts brutaux, et celui dont les sens sont contenus par le Saint-Esprit ; de même que cette même différence doit exister entre le corps qui subit l'influence du mauvais esprit et celui qui est gouverné par le Saint-Esprit. La discipline soumet le corps de l'homme à son esprit, malgré ses mauvaises tendances, qu'il ramène à l'état d'innocence. De même que le corps est bien différent dans l'état de la gloire que dans l'état de la grace, de même est-il tout autre dans l'état de la grace que dans l'état de la seule nature corrompue. La discipline est l'honnêteté du corps, c'est-à-dire son état d'honneur. Le corps humain est très-respectable à cause de l'ame à laquelle il est uni. Il est très-noble à cause de sa fin, en raison de celle des autres corps. En effet, sa fin est très-honorable, puisqu'il doit partager la gloire de l'esprit et qu'il a été déjà glorifié dans la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Car il a été uni à la divinité et conglorifié avec l'ame si noble de Jésus-Christ. Aussi est-il bien juste qu'il se conserve en honneur et qu'il n'avilisse pas son ame en méprisant celui qui l'a faite si honorable. Quand il n'y a pas de discipline, l'esprit qui devoit être le maître du corps devient son esclave. Or, cette servitude est déshonorante, dure et coûteuse. Elle est déshonorante, car l'esprit est une créature éminemment noble. Saint Jérôme a dit : « Il n'y a rien de plus honteux que d'être l'esclave de la chair. » Livre des Proverbes, chap. XX : « Le serviteur ne doit pas dominer ses maîtres. » Il est surtout honteux pour un homme d'origine noble d'être au dessous de sa condition et d'être l'esclave de celui qui devoit être le sien. Elle est accablante, parce que rien

---

loqui fas esset : Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est. Hæc pronitas indecens est in homine. Aliter se debet habere corpus quod regit solus spiritus brutalis ; aliter etiam se debet habere corpus quod regit Spiritus sanctus, quam illud quod regit spiritus malus. Disciplina spiritui corpus subdit contra hominem, quem ad statum innocentiæ reducit. Sicut corpus aliter dispositum congruit in statu gratiæ quam in statu gloriæ ; sic aliter dispositum congruit in statu gratiæ, quam in statu solius naturæ corruptæ. Disciplina est corporis honestas, id est, honoris status. Habet corpus humanum magnum honorem propter spiritum cui associatum est ; ex hoc enim est corpus nobilissimum, ad quod alia corpora sunt ordinata. Ex hoc etiam magnum honorem expectat, scilicet glorificationem cum spiritu, cum et maximum honorem jam recepit in Christo ; associatum enim est divinitati et conglorificatum spiritui Christi creato nobilissimo. Ideo valde decens est ut in honore se custodiat, et non faciat spiritum inglorium contemnendo eum qui fecit eum gloriosum. Ubi disciplina deest, spiritus qui naturaliter debet esse corporis dominus, est corporis servus. Servitus vero ista multum est ignominiosa, aspera, sumptuosa. Ignominiosa est, cum spiritus sit creatura valde nobilis : corpus vero comparatione spiritus creatura valde vilis est. Hieronymus : « Nihil vilius quam a carne vinci. » *Proverb.*, XX : « Non decet servum dominari principibus. » Specialiter indecens ei est, qui est nobilis genere, si servus sit ignobilior sui parti, et illius qui servus ejus debuit esse. Aspera

n'est dur comme un parvenu. Livre des Proverbes, ch. XXX : « La terre est troublée par trois choses, et elle ne peut supporter la quatrième, » c'est-à-dire la domination d'un esclave. Le corps, vil esclave, s'il devient le maître, fait faire des choses viles; comme, par exemple, de ne s'occuper que d'un sac, c'est-à-dire du corps, comme le Seigneur l'appelle au Psaume XXIX : « Vous avez déchiré mon sac, » et à remplir un lieu immonde, je veux dire son ventre. Elle est encore coûteuse, car elle est l'esclave de la gourmandise, pour la satisfaction de laquelle il faut chaque jour différents mets préparés avec art, chaque jours et plusieurs fois le jour, dont elle ne garde rien; mais après les avoir savourés, elle les fait passer en un lieu qu'on n'ose nommer et comme pour s'en débarrasser. Joël, chap. I : « Pleurez et criez, vous qui mettez vos désirs à boire du vin, parce qu'il vous sera ôté de la bouche. » Saint Bernard a dit : « Le plaisir de la table, auquel notre siècle est si adonné, n'a pas l'épaisseur de deux doigts, et ne dure que le temps qu'on met à avaler les morceaux dont se repaît la friandise. » Cette servitude est dangereuee, car le corps, comme un serviteur malveillant, fait faire des choses nuisibles et qui donnent quelquefois la mort à l'ame.

La discipline fait du corps humain l'habitacle de Dieu : c'est ce qui fait appeler l'Esprit saint, l'esprit de discipline. Livre de la Sagesse, chap. I. Première Epître aux Corinthiens, chap. VI : « Vous ne savez pas que vos membres sont le temple du Saint-Esprit qui habite en vous? » De même que Dieu a voulu que son habitation céleste fût ornée, selon ce passage du vingt-sixième chapitre de Job : « Son esprit a orné les cieux; » de même a-t-il voulu que son habitation terrestre fût bien ordonnée. Or, l'ornement de cette habitation est la discipline. On reconnoît le méchant esprit aux lieux qu'il habite,

---

est, quia asperius nihil est humili, cum surgit in altum. *Proverb.*, XXX : « Per tria movetur terra, et quartum sustinere non potest, » scilicet per servum cum regnaverit. Corpus tanquam vilis servus, si dominetur, vilia imperat, ut scilicet intendatur refectioni unius sacci, scilicet corporis, quem Dominus vocat saccum, dicens *Psalm.* XXIX : « Concidisti saccum meum,» et repletionem loci immundi scilicet ventris sumptuosam. Servitur enim dominæ gulæ, cui singulis diebus parantur varia fercula, et multotiens pluries in die, de quibus nihil retinet, sed postquam gustaverit ex illis, in locum turpitudinis quasi perditionis transmittit. *Joel*, I : « Ululate qui bibitis vinum in dulcedine, periit enim ex ore vestro. » Bernardus : « Voluptas gutturis quæ tanti hodie extimatur, vix duorum habet latitudinem digitorum, non durat delectatio illa, nisi quantum durat transitus ille per gulam. » Periculosa est hæc servitus, corpus enim tanquam servus malevolus noxia imperat, aliquando etiam mortem spiritus.

Disciplina corpus humanum Dei habitationem facit : unde Spiritus sanctus dicitur Spiritus disciplinæ, *Sap.*, I. I. *Corinthiorum*, VI : « Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui habitat in vobis. » Sicut Deus habitationem suam cœlestem voluit esse ornatam, secundum illud *Job*, XXVI : « Spiritus ejus ornavit cœlos, » sic terrestrem habitationem suam vult esse ordinatam. Ornatus hujus habitationis est disciplina. Spiritus malus cognoscitur in domibus suis, ut cognoscebatur in Sau, quem spiritus nequam exa-

comme on le reconnoissoit dans Saül qui étoit possédé du mauvais esprit. Premier livre des Rois, chapitres V et VI. De même le Saint-Esprit se reconnoît par les ames où il réside, c'est-à-dire dans les siens, qui sont les ames vertueuses. Le défaut de modestie met à nu la honte d'un homme, selon ces paroles du dix-neuvième chapitre du livre de l'Ecclésiastique: « Le vêtement du corps, le ris des dents et la démarche de l'homme font connoître quel il est. » La modestie du corps glorifie Dieu, étant comme l'ornement de son temple. Première Epître aux Corinthiens, chap. VI : « Glorifiez Dieu et portez-le dans vos membres. » Saint Augustin dit : « Si vous ne vous respectez pas pour vous-même, respectez-vous à cause de Dieu, qui vous a fait pour être sa demeure. » Elle est encore un sujet d'édification pour le prochain. Saint Matthieu, chap. V : « Que votre lumière brille aux yeux des hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres, et qu'ils glorifient votre Père, qui est dans les cieux. » La modestie est comme un vêtement d'agréable odeur à Dieu et aux hommes. Isaac ayant senti la bonne odeur qu'exhaloient les vêtements de son fils, le bénit. Genèse, chap. XXVII. Cantique des Cantiques, chapitre IV : Le parfum de vos vêtements est comme la fumée de l'encens. » Une mauvaise tenue déplaît beaucoup à Dieu. Jacob, à la vue de la tunique de son fils, toute tachée de sang, se livra à une profonde douleur. Genèse, chap. XXXVII. Isaïe, chapitre IX : « Les vêtements souillés de sang seront mis au feu. » Le roi ayant à son festin des noces un homme qui n'étoit pas vêtu convenablement, fut très-irrité, saint Matthieu, chapitre XXII.

CHAPITRE XVI.

De la modestie dans la tenue.

Le précepteur des enfants de famille doit veiller à ce qu'ils n'aient point une mauvaise tenue. On entend par ce mot le port et les mou-

---

gitabat, I. *Reg.*, V et XVI. Sic Spiritus cognoscitur scilicet in suis, scilicet in viris disciplinatis. Defectus disciplinæ nuditas est turpitudinem hominis ostendens, secundum illud *Ecclesiast.*, XIX : « Amictus corporis, et risus dentium, et incessus hominis enuntiant de illo. » Disciplina corporis Dominum glorificat, sicut ornatus templi ipsius. I. *Corinth.*, VI : « Glorificate et portate Deum in corpore vestro. » Augustinus : « Si non parcis tibi propter te, parce tibi propter Deum, qui fecit te sibi domum. » Proximum ædificat. *Matth.*, V : « Luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in cœlis est. » Disciplina est quasi vestis grati odoris Deo et hominibus. Isaac sentiens vestimentorum fragrantiam filii sui benedixit ei, *Gen.*, XXVII. *Cant.*, IV : « Odor vestimentorum tuorum sicut odor thuris. » Multum displicet Deo indisciplinata conversatio ; multum doluit Jacob videns tunicam filii sui sanguinolentam, *Gen.*, XXXVII. *Isa.*, IX : « Vestimentum mixtum sanguine erit in combustionem. » Multum offensus est rex inveniens in nuptiis non habentem vestem congruentem, *Matth.*, XXII.

CAPUT XVI.

De disciplina in gestu.

Eruditor puerorum nobilium curare debet, ne gestus indisciplinatos habeant. Gestus est motus vel dispositio corporis,

vements du corps, qui indiquent l'agitation et l'état de l'ame, comme l'effet démontre la cause. Saint Bernard a dit : « Tout ce qui paroît à l'extérieur de nos défauts vient du trésor du cœur. » Un cœur vain imprime au corps un cachet de vanité. Sénèque donne cet avis sur les mouvements du corps : « Si vous êtes un homme grave réglez les mouvements de votre corps et de votre ame, de peur qu'ils ne soient indécents. » Hugues de Saint-Victor donne le même avis : « Que chacun de vos membres, dit-il, remplisse ses fonctions avec tant de convenance et de modestie, que jamais les yeux des honnêtes gens n'y puissent trouver rien de déréglé qui les scandalise. » Le même : « Il faut employer les membres à l'usage qui leur est propre, de manière à ce que chacun fasse ce pourquoi il a été créé ; on ne doit point parler avec la main, écouter avec la bouche, et il ne faut pas que l'œil remplisse l'office de la langue. » Il y en a qui ne savent écouter que la bouche béante, d'autres vous montrent au doigt en parlant et froncent les sourcils. Il faut bien prendre garde que les enfants ne s'accoutument à des airs hautains, à porter la tête haute, à remuer les bras ou les épaules, à étendre les jambes et à tout autre mauvais genre. Le livre des Proverbes, chap. VI, dit d'une démarche fière et orgueilleuse : « Il y a six choses que le Seigneur hait, et son ame déteste la septième, les yeux altiers, la langue amie du mensonge, les mains qui répandent le sang innocent, le cœur qui forme de noirs desseins, les pieds légers pour courir au mal, le témoin trompeur qui assure des mensonges, et celui qui sème les dissensions entre les frères. » Isaïe, chap. III : « Ils ont marché la tête haute. » Il faut leur apprendre à ne point se laisser aller à des rires déplacés. Or, on peut pécher contre cette règle de plusieurs manières. Il y a, en effet, des occasions où l'on doit s'abstenir de rire, par exemple, avec ceux qui rient du mal

---

qui indicat motum vel dispositionem animi, sicut effectus causam. Bernardus : « Ex cordis thesauro procedit, quicquid foris apparet vitiorum. » Vanum cor vanitatis notam ingerit corpori. Ad disciplinam in gestu monet Seneca dicens : « Si continens es, et animi tui et corporis motus observa, ne indecori sint. » Ad id monet Hugo de Sancto Victore : « Unumquodque membrum opus suum tam decenter ac modeste impleat, ut per indisciplinam oculos sapientium non offendat. » Idem : « Discretio actionum in membris conservanda est, ut scilicet id agat unumquodque ad quod factum est, ut nec loquatur manus, nec os audiat, nec oculus linguæ officium assumat. » Sunt enim qui nesciunt auscultare nisi buccis patentibus, alii loquentes digitum extendunt, supercilia erigunt. Specialiter reprimendi sunt pueri, ne appareat in eis superbia in gestu, vel colli extensione, vel brachiorum ventilatione, vel humerorum gesticulatione, vel tibiarum extensione, vel aliter. De superbia in gestu habetur *Prov.*, VI : « Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus, oculos sublimes, linguam mendacem, manus effundentes innoxium sanguinem, cor machinans cogitationes pessimas, pedes veloces ad currendum in malum, proferentem mendacia, testem fallacem, et septimum eum qui seminat inter fratres discordias. » *Isa.*, III : « Ambulaverunt collo extenso. » Reprimendi etiam sunt pueri a risu indisciplinato. Est autem risus multipliciter indisciplinatus, aliquando quia est de his de quibus non est ridendum, sicut accidit in his qui lætantur cum male fe-

qu'ils ont fait, et ceux qui rient aux depens de la vertu. Proverbes, chapitre I : « Le rire de la méchanceté est coupable. » C'est de ce rire que le Poète a dit : « On ne doit pas rire si cela doit porter les autres à blesser quelqu'un. » On doit en dire autant du rire perfide, duquel le livre des Proverbes dit au chap. X : « L'insensé commet le crime comme en riant. » Ainsi du rire de la folie, par exemple, du rire des hébètés, duquel saint Augustin a dit : « Les sages préfèrent leur raison avec des larmes à la joyeuse folie des insensés. » Ecclésiastique, chap. VII : Le rire dans la bouche de l'insensé est comme le pétillement des épines qui brûlent sous un pot. » Senèque a dit : « Le rire insultant et bruyant, malin et en dessous, ou provoqué par la peine des autres, rend un homme odieux. » Hugues de Saint-Victor trouve que le rire qui fait écarter les lèvres et montrer les dents est un rire inconvenant, et Sénèque, le rire aux éclats. Riez doucement, dit-il. Il est d'une mauvaise éducation de crier en riant. Ecclésiastique, chapitre XVI : « L'insensé élève la voix en riant; mais l'homme sage sourit à peine. »

Un rire trop fréquent est encore inconvenant : on a si peu sujet de rire en ce monde; 1° parce que le lieu où nous sommes ne convient pas pour cela, puisque c'est une vallée de larmes. Ce qui le prouve, c'est que l'enfant vient au monde en pleurant. Il est honteux pour l'homme fait de ne pas comprendre ce que lui enseigne l'enfant qui vient de naître. Saint Augustin, sur ce passage du cinquième chapitre de l'Epître de saint Paul aux Ephésiens : « Rachetant le temps, parce que les jours sont mauvais, » a dit : « L'enfant qui naît commence par pleurer et ne peut pas rire ; à peine né, prophète de malheur, il annonce les maux qui l'attendent ; il ne peut pas encore parler et il prophétise déjà. » 2° Le rire ne convient pas au temps. Ecclésiastique, ch. III : « Il y a un temps de pleurer et un temps de rire. » Le temps

---

cerint et exultant in rebus pessimis. *Prov.*, I : « Indisciplinatus est risus invidiæ, » de quo Poeta : « Risus abest, ubi quem visi fecere dolores. » Item, risus perfidiæ, de quo *Prov.*, X : « Quasi per risum stultus operatur scelus. » Item, risus insaniæ, qualis est risus phreneticorum, de quo Augustinus : « Malunt sapientes se habere sanos lugentes quam phreneticos ridentes. » *Ecclesiast.*, VII : « Sicut sonitus spinarum crepitantium sub olla, sic risus in ore stulti. » Seneca : « Odibilem hominem facit risus, aut superbus et clarus, aut malignus et furtivus, aut alienis malis evocatus. » Secundum Hugonem de Sancto Victore, indisciplinatus est risus, qui est cum dentium ostensione; secundum Senecam, qui est cum cachinno. « Risus, inquit, sit sine cachinno. » Indisciplinatus etiam est, qui est cum vocis exaltatione. *Ecclesiast.*, XVI : « Fatuus in risu exaltat vocem suam ; vir autem sapiens vix tacite ridebit. »

Idem, risus indisciplinatus est, si sit nimius. Rarus debet esse risus in mundo isto. Primo, quia loco in quo sumus non congruit, vallis enim lachrymarum est : hoc ostendit puer natus lachrymans. Verecundum est viro adulto, si non agnoscat quod ostendit ei puer nascens. Super illud *Ephes.*, V : « Redimentes tempus quoniam dies mali sunt, » dicit Augustinus : « Puer qui nascitur, a ploratu incipit, nec ridere potest, statim natus plorat propheta suæ calamitatis, non dum loquitur, et jam prophetat. » Non congruit etiam tempori. *Ecclesiast.*, III : « Tempus flendi, et tempus ridendi ; » tempus flendi est in præsenti.

de pleurer est le temps présent. Nous avons, en effet, ici-bas grandement sujet de pleurer et les larmes sont à leur place. Les maux de la vie présente sont en eux-mêmes un sujet de pleurs; et par suite, les biens temporels aussi, puisqu'ils sont une occasion de péchés. Ecclésiastique, chap. XI : « Si vous êtes riche vous ne serez pas exempt de péchés. » Les élus n'ont point sujet de pleurer dans le ciel; et les larmes des damnés dans l'enfer n'ont aucun mérite. De plus, le Seigneur a maudit le rire, en saint Luc, chap. VI : « Malheur à vous qui riez. » On ne voudroit pas toucher à un mets maudit par un saint, à combien plus forte raison ne doit-on pas éviter et craindre le rire, que Dieu lui-même a maudit.

CHAPITRE XVII.

De la modestie dans les habits.

La modestie dans la mise veut qu'on se contente du nécessaire et qu'on ne s'attache point à la recherche et à l'extraordinaire. Point de vanité, de luxe, ni de recherche dans les habits; qu'on sache bien qu'ils sont plutôt un signe d'ignominie qu'une marque d'honneur. Aux ornements du corps, préférons ceux de l'ame; évitons les taches et surtout les taches de sang. Il faut rechercher dans les habits seulement l'indispensable. C'est pourquoi saint Augustin a dit : « Ayez des vêtements simples et modestes, non pour en être plus beau, mais comme un voile indispensable, de peur qu'en prenant des habits précieux, vous ne revêtiez une seconde honte, » c'est-à-dire la honte spirituelle. Saint Paul, première Epître à Timothée, chapitre VI : « En ayant notre nourriture et de quoi nous vêtir, nous sommes contents.» Saint Bernard, en parlant de ce passage du quatrième chapitre des Actes des Apôtres, « On donnoit à chacun selon ses besoins, » dit :

Nunc enim magnam materiam flendi habemus, et lacrymæ sunt in valore suo. Mala præsentis vitæ per se sunt materia fletus; bona vero temporalia per consequens, quia peccatorum sunt occasio. *Ecclesiast.*, XI : « Si dives fueris, non eris immunis a delicto. » Electi in paradiso non habent materiam flendi ; lacrymæ vero reproborum in inferno nullius sunt valoris. Item, maledictus est risus a Domino. *Luc.*, VI : « Væ vobis qui ridetis. » Vix gustaret aliquis cibum maledictum ab aliquo sancto, quantum ergo cavendus est et timendus risus, cui maledictionem fecit ipse Deus?

CAPUT XVII.

De disciplina in habitu.

Ad disciplinam in habitu pertinet, ut in vestibus quæratur necessitas, nec ametur in eis nimia pretiositas vel extraneitas. Vestium superfluitas non habeatur, earum suavitas contemnatur, gloriatio in eis caveatur et intelligatur, ornatum corporalem magis esse erubescibilem quam honorabilem. Ornatui corporali præponatur spiritualis, et caveatur macula, et specialiter macula sanguinis. In vestibus quærenda est necessitas. Unde Augustinus : « Tibi vestis pura circumdetur, non ad pulchritudinem, sed propter necessarium tegumentum, ne dum exquisitis vestieris, alteram turpitudinem assumas, » scilicet spiritualem. . *Timoth.*, VI : « Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus. » Bernardus loquens de illo verbo, *Act.*, IV : « Dividebatur singulis, prout cuique opus

« C'est-à-dire pour les vêtements, de quoi couvrir la nudité et garantir du froid. » On ne doit point mettre trop de luxe dans ses habits; aussi est-il dit sur ces paroles du seizième chapitre de saint Luc : « Il étoit revêtu de pourpre et de fin lin : » « Si le luxe des habits n'étoit point coupable, les paroles de Dieu ne diroient pas si expressément que le riche, qui étoit vêtu de lin fin et de pourpre, brûle dans l'enfer. » Saint Grégoire dit : « On ne recherche les habits précieux que par vanité,» c'est-à-dire pour se distinguer des autres. On ne prend pas de beaux habits, quand on n'est vu de personne. Dieu ayant revêtu l'ame qui est si précieuse d'une chair méprisable, il n'est pas probable qu'il ait voulu que notre corps fût richement vêtu. Ce qui le prouve, c'est que le roi de gloire s'est revêtu du sac de notre chair mortelle, pour venir habiter au milieu de nous. Le Psalmiste dit de notre corps : « Vous avez déchiré mon sac. » Un marchand sage ploie de riches étoffes dans de mauvaises toiles, et cette sagesse que tout le monde approuve démontre la folie de celui qui recherche des étoffes précieuses pour son corps vil et méprisable.

On ne doit pas rechercher les mises singulières et extraordinaires. Sophonie, chapitre I : « Je punirai ceux qui prennent des habits étrangers. » Il faut prendre garde d'avoir une foule d'habits inutiles. Saint Bernard dit : « Ceux qui sont nus crient, ceux qui ont faim crient également et se plaignent de tant souffrir du froid et de la faim.» A quoi bon un si grand nombre d'habits, étendus dans vos vestiaires ou ployés dans vos armoires? Saint Jacques, chapitre V : « O riches, pleurez maintenant, poussez des cris de douleur, etc... Les teignes ont rongé vos vêtements. » Les hommes doivent dédaigner le luxe des habits, qui convient plutôt à des femmes qu'à des hommes. Exode, chapitre XXII : « L'homme ne se revêtira point des habits de

---

erat, » « Hoc est, inquit, quantum ad indumenta, quibus et nuditatem tegeret, et frigus repelleret. » Non est amanda nimia pretiositas in vestibus, unde super illud *Luc.*, XVI : « Induebatur purpura et bysso,» dicitur : « Si cultus pretiosarum vestium culpa non esset, sermo Dei non tam vigilanter exprimeret, quod dives purpura et bysso indutus apud inferos torqueretur. » Gregorius : « Nemo pretiosa indumenta nisi ad inanem gloriam quærit, » scilicet ut honorabilior cæteris videatur. Nemo vult ibi pretiosis vestibus indui, ubi a nemine potest videri. Cum Deus spiritum pretiosum vili carne induerit, non est verisimile, quod carnem pretiosis indui voluerit. Ad idem facit quod rex gloriæ conversaturus cum hominibus sacco nostræ carnis mortalis se induit, de quo in *Psalm.* XXIX, ait : « Concidisti saccum meum. » Sapiens mercator trosellum etiam pretiosum vilibus induit, unde patet quod insipienter agit, qui corpori suo vili vestes pretiosas quærit.

Non est quærenda extraneitas vel dissimilitudo in vestibus. *Sophon.*, I : « Visitabo super omnes qui induti sunt veste peregrina. » Cavendum est a multitudine vestium superflua. Bernardus : « Clamant nudi, clamant famelici, et conqueruntur nobis fame et frigore miserabiliter laborantibus. » Quid conferunt tot mutatoria, vel extensa in perticis, vel plicata in manticis? *Jac.*, V : « Agite nunc divites, plorate ululantes, etc. Vestimenta vestra a tineis comesta sunt. » Debent viri vestium suavitatem contemnere ; potius congruit vestis suavitas mulieribus quam viris. *Exod.*,

femme. » Il faut encore fuir la vanité dans les habits. Ecclésiastique, chap. IX : « Ne vous glorifiez jamais dans vos habits. »

La beauté que l'on retire des habits est un ornement qui doit faire honte, puisqu'elle est la conséquence du péché. Saint Bernard dit : « Celui qui se glorifie de ses habits est semblable à un voleur qui se glorifie de la marque des galériens, parce que c'est à cause du péché d'Adam que nous sommes obligés de nous couvrir d'habits. » Il est encore honteux pour une noble créature, c'est-à-dire pour l'homme, d'emprunter sa beauté à de viles créatures, c'est-à-dire à des morceaux d'étoffes et autres semblables. Il faut préférer la beauté de l'ame à celle du corps. Saint Augustin dit : « Ne cherchez pas à plaire par vos habits, mais par vos mœurs. » On doit plutôt s'occuper de la beauté de ce qu'il y a de divin en nous, c'est-à-dire de l'ame, que de sa servante, c'est-à-dire de la chair. Saint Bernard : « Ce seroit un abus par trop criant que la maîtresse obéît à sa servante et que celle-ci commandât à sa maîtresse. » La beauté du corps est misérable en comparaison de celle de l'ame, qui est l'image de Dieu. On peut se piquer d'être propre et d'éviter les taches et la malpropreté des habits. Sénèque : « Qu'il n'y ait dans votre mise, ni recherche, ni négligence. » Saint Jérôme : « On doit éviter le luxe et la négligence dans la mise. » Et encore : « Une malpropreté affectée pas plus qu'un luxe vaniteux n'attirent la louange à des hommes. » Il faut bien prendre garde que nos vêtements ne soient souillés du sang du péché, en les acquérant par des moyens coupables. Jérémie, chap. II : « Le sang des ames a été trouvé dans les plis de vos ailes. » On peut entendre par ces ailes les extrémités des manteaux dont se parent les femmes des usuriers et des voleurs, et qui ont coûté les larmes des pauvres. Avec ces ailes on vole en enfer et non au ciel; et dans leurs plis on trouve deux espèces de sangs, celui des pauvres et leurs dépouilles, qui au juge-

---

XXII : « Non induetur vir veste fœminea. » Cavenda est in vestibus gloriatio. *Eccles.*, IX : « In vestitu ne glorieris unquam. »

Ornatus vestium erubescibilis est, cum sit sequela peccati. Bernardus : « Qui gloriatur de veste, similis est furi qui gloriatur de cauterio, quia propter peccatum Adæ introductus est usus vestium. » Verecundum etiam est nobili creaturæ, scilicet homini, a vilibus creaturis suam pulchritudinem mendicare, scilicet a pannis et similibus. Præponendus est ornatus spiritualis corporali. Augustinus : « Non affectetis vestibus placere, sed moribus. » Potius intendendum est ornatui divinæ, scilicet animæ, quam ancillæ, scilicet carnis. Bernardus : « Magna abusio et nimis magna dominam ancillari, et ancillam dominari. » Pulchritudo corporis contemptibilis est respectu pulchritudinis animæ, quæ est Dei imago. Macula vel immunditia laudabiliter caveri potest. Seneca : « Non splendeat toga, nec sordeat. » Hieronymus : « Ornatus et sordes pari modo sunt fugienda. » Idem : « Nec affectatæ sordes, nec exquisitæ delitiæ laudem pariunt. » Valde cavendum est, ne vestis sanguinolenta sit sanguine peccati, quia est male acquisita. *Jerem.*, II : « In alis tuis inventus est sanguis animarum. » Hæ alæ intelligi possunt extremitates palliorum, quas habent uxores usurariorum et raptorum de lacrymis pauperum. His alis volatur in infernum, non in cœlum ; in his alis sanguis duplex invenitur, scilicet sanguis pauperum, id est spolia eorum, quæ judicio

ment de l'Ecriture sainte, étoient leur vie. Ecclésiastique, chapitre XXXIII : « Le pain du pauvre est sa vie, celui qui le lui ôte est un homme de sang. » Un autre sang est celui de la personne qui accepte ce vêtement, sachant qu'il a été acquis injustement. Car, ainsi qu'il arrive souvent, il y trouve sa mort et sa damnation.

CHAPITRE XVIII.

Il faut beaucoup de circonspection dans ses paroles.

Viennent ensuite les règles à observer dans la conversation, et nous ferons remarquer que la circonspection dans les paroles est très-nécessaire. La garde du cœur dépend en grande partie de celle de la langue. Livre des Proverbes, chap. XIII : « Celui qui garde sa bouche garde son ame. » La bouche est comme la porte de l'homme; or, la garde d'un camp consiste à en bien garder la porte. Si on veille bien sur ses yeux, il sera facile de garder son cœur, parce que la mort de l'ame entre souvent par les yeux. C'est ce qui arriva à notre mère Eve. Genèse, chap. III : « Considérant que cet arbre étoit beau et agréable à la vue et que son fruit étoit bon au goût, elle en prit et en mangea. » Il en fut de même de David, à qui la vue d'une femme fut une occasion d'adultère et d'homicide, deuxième livre des Rois, chapit. II. La garde des oreilles sert aussi beaucoup à celle de l'ame, car bien souvent la mort arrive à l'ame par les oreilles. Jérémie, chap. IX : « Les oreilles sont des portes dangereuses, auxquelles il faut veiller avec soin, puisqu'elles sont toujours ouvertes. » Aussi, faut-il les entourer d'épines, selon ce passage du vingt-huitième chapitre de l'Ecclésiastique : « Environnez vos oreilles d'épines et n'écoutez pas la langue médisante. » On garde ses oreilles, lorsqu'on arrête le médisant, en lui montrant un air triste et désapprobateur. Proverbes, chap. XXV :

---

sacræ Scripturæ vita pauperum erant. *Ecclesiast.*, XXXIII : « Panis egentium vita pauperum est; qui defraudat eum, homo sanguinis est. » Alius sanguis est personæ, quæ illud defert, sciens illud esse emptum de re injuste acquisita; mors enim et damnatio ejus ut frequenter latet ibi.

CAPUT XVIII.

Quod multum necessaria est disciplina in locutione.

Sequitur de disciplina in locutione, et notandum quod maxime est necessaria oris disciplina. In custodia oris pro magna parte est custodia cordis. *Proverb.*, XIII : « Qui custodit os suum, custodit animam suam. » Os est quasi porta in homine, et sicut custodia castri est custodia portæ. Valet custodia oculorum ad custodiam cordis, quia frequenter per oculos mors intrat ad animam; sic intravit ad animam matris nostræ Evæ, *Gen.* III : « Videns enim quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis aspectuque delectabile, tulit de fructu ejus, et comedit. » Simile accidit in David, cui aspectus mulieris occasio fuit adulterii et homicidii, II. *Reg.*, XI. Custodia etiam aurium valet ad custodiam animæ. Frequenter enim per aures mors intrat ad animam. *Jerem.*, IX : « Aures portæ sunt multum timendæ, et diligenter custodiendæ, cum sint semper aptæ, » unde sepiendæ sunt, secundum illud *Eccles.*, XXVIII : « Sepi aures tuas spinis, et noli audire linguam detrahentem. » Aures sepiuntur, cum ostensione

« Le vent d'aquilon dissipe la pluie et le visage triste la langue médisante. » Saint Jérôme a dit : « On ne s'entretient pas avec plaisir avec un auditeur de mauvaise grace. » La garde des lèvres est surtout utile à la garde du cœur, car ce n'est pas seulement ce qui entre dans la bouche, qui souille l'ame, mais aussi ce qui en sort, selon ces paroles de saint Matthieu, chap. XV : « Ce qui sort de la bouche part du cœur, et c'est ce qui souille l'homme. » La bouche a deux fonctions, savoir : de donner à tout le corps à boire et à manger, et de parler; or, elle est exposée dans l'un et l'autre cas. Son danger est plus grand, pour le premier, si on ne la surveille attentivement, que pour les yeux, parce que les images seules des choses s'y impriment, tandis que les substances elles-mêmes sont unies au corps, par la bouche, et y demeurent par l'assimilation ; ce qui produit un grand changement dans l'homme. En sorte que celui qui garde sa bouche, quant au boire et au manger, garde son ame, parce qu'il garde la vie de la grace et de la nature. La vie de la nature, parce que la sobriété est très-favorable à la santé. Ecclésiastique, chap. XXXVII : « L'homme sobre en vit plus longtemps. » Ibidem : « La quantité des mets cause des maladies. » La vie de la grace, parce que la chasteté est la conséquence de la sobriété. C'est ce qui fait dire au commentateur de saint Matthieu, chap. IV : « Le diable, vaincu par la gourmandise, n'envoie point de tentations de luxure. » Si après quelques excès dans le boire ou le manger, on éprouve des tentations de colère, de luxure ou d'intempérance de langue, on y succombe facilement; mais on y résiste si l'on a été sobre.

Il faut garder sa bouche contre le boire et le manger comme contre deux traîtres, qui sont d'autant plus malfaisants, qu'on les accueille plus volontiers. Il est dit du vin au vingt-troisième chapitre des Pro-

---

tristis faciei detractor repellitur. *Proverb.*, XXV : « Ventus aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem. » Hieronymus : « Nemo invito auditori libenter narrat. » Præcipue ad custodiam cordis valet custodia oris, quia non solum nocent animæ, quæ per os intrant, verum etiam quæ de ore exeunt, secundum illud *Matth.*, XV : « Quæ de ore procedunt, de corde exeunt, et ea coinquinant hominem. » Habet os duo officia, scilicet officium sumendi cibum et potum toti corpori, et officium loquendi; utrobique vero potest accidere periculum. Quantum ad primum, majus periculum est, si oris custodia negligatur, quam oculorum, quia per oculos intrant rerum similitudines, per os vero intrant ipsæ res mansuræ corpori uniendæ, quæ hominem multum immutant : unde qui custodit os suum quantum ad sumptionem cibi et potus, custodit animam suam, quia custodit vitam, et naturæ, et gratiæ. Vitam naturæ, quia hoc multum valet ad sanitatem. *Ecclesiast.*, XXXVII : « Qui abstinens est, adjiciet vitam. » In *Ecclesiast.*, XXXVII : « In multis escis non deerit infirmitas; » valet etiam hoc ad custodiendam vitam gratiæ ; sobrietatem enim comitatur continentia, unde super *Matth.*, IV, dicit Glossa : « Diabolus victus de gula, non tentat de libidine. » Si tentetur aliquis de ira, vel luxuria, vel loquacitate post excessum in cibo et potu, facile acquiescit; non est sic, si sobrietatem servaverit.

Custodiendum est os a cibis et potibus quasi a proditoribus : quanto cum majori gaudio recipiuntur, plus nocent. *Proverb.*, XXXIII, dicitur de vino : « Ingreditur

verbes : « Il entre agréablement, mais à la fin il mord comme un serpent. » Sénèque a dit : « Eloignez la volupté comme l'une des choses les plus méprisables et qui, à la façon des assassins, nous embrasse pour nous étouffer. » Mais la circonspection dans les paroles est surtout utile pour la garde de l'ame, et c'est en ce sens que Salomon semble appliquer les paroles de ce texte : « Celui qui garde sa bouche, » d'où il conclut : « Mais celui qui est inconsidéré dans ses paroles tombera dans beaucoup de maux, » que nous énumérons. D'abord, le remords de la conscience. Ecclésiastique, chap. XX : « Celui qui se répand en paroles blessera son ame. » Secondement, la perte de la bonne grace du monde. Ecclésiastique, chap. XX : « Le sage se rend aimable dans ses paroles, mais ce qu'il y a d'agréable dans les insensés s'écoulera comme l'eau. » Troisièmement, la confusion. Proverbes, ch. X : « La bouche de l'insensé est près de la confusion. » Ibidem, chapitre XIII : « L'impie confond et est confondu. » Et pour l'avenir, la damnation. Livre des Proverbes, chap. X : « La mort et la vie sont au pouvoir de la langue. »

CHAPITRE XIX.

On doit retenir soigneusement sa langue.

On doit être très-circonspect dans ses paroles, pour quatre raisons. La première, parce qu'il est très-difficile de retenir sa langue ; la seconde, parce que cette réserve est très-utile ; la troisième, parce que l'inconsidération dans les paroles est très-déplacée ; quatrièmement, enfin, parce qu'elle est très-dangereuse. La nature nous a montré d'abord combien il est difficile de retenir sa langue, en la tenant fermée, comme on tient les animaux féroces et indomptés, pour les empêcher de faire du mal. Ensuite, l'Ecriture, Psaume CXL : « Mettez, Sei-

---

blande, et in fine mordebit ut coluber. » Seneca : « Voluptates inter res vilissimas præcipue extirpa, quæ more latronum in hoc nos amplectuntur, ut jugulent. » Custodia vero oris quantum ad locutionem specialiter valet ad custodiam animæ, et pro illa videtur specialiter Salomon dixisse illud : « Qui custodit os suum, » etc., unde subdit : « Qui autem inconsideratus est ad loquendum, sentiet mala. » Loquentem inconsiderate sequuntur hæc mala : Primo conscientiæ remorsio : « Qui multis utitur verbis, animam suam lædit, » *Ecclesiast.*, XX. Secundo, gratiæ evacuatio : *Ecclesiast.*, XX : « Sapiens in verbis amabilem se facit, gratiæ autem fatuorum effundentur. » Tertio, confusio : *Proverb.*, X : « Os stulti confusioni proximum est. » Ibidem, XIII : « Impius confundit et confundetur, » in futuro vero damnatio. Ibidem, XVIII : « Mors et vita in manibus linguæ. »

CAPUT XIX.

Quod magna diligentia adhibenda est circa custodiam linguæ.

Quadruplici ratione magna diligentia adhibenda est circa custodiam linguæ. Primo, quia ejus custodia est valde difficilis ; secundo, quia est valde utilis ; tertio, quia valde indecens est circa ejus custodiam negligentia ; quarto, quia hæc negligentia est valde periculosa. Difficultatem custodiendi linguam primo ostendit nobis natura, quæ linguam inclusit, sicut solent includi crudelia animalia et indomita ne noceant. Secundo Scriptura, *Psalm.* CXL :

gneur, une garde à ma bouche, etc. » David prie le Seigneur de garder sa langue, dans l'impossibilité où il est de le faire lui-même. Proverbes, chap. XVI : « C'est au Seigneur à gouverner la langue. » La vertu, aussi bien que la sagesse humaine sont insuffisantes pour une tâche si difficile. Ecclésiastique, chap. XXI : « Qui mettra une garde à mes lèvres? » Ibidem, chapitre XXVIII : « Il met une porte à votre bouche, pour pouvoir garder votre langue. » Saint Jacques, ch. III : « La nature de l'homme est capable de dompter les bêtes, les oiseaux, les serpents et toutes sortes d'animaux, et les a domptés en effet; mais personne n'a jamais pu dompter la langue. » Puis il ajoute : « Car elle est un mal inquiet et indomptable. »

Il est très-utile de retenir sa langue; car, contenue dans de justes bornes, elle peut enrichir l'homme de ses fruits. Proverbes, ch. XII : « L'homme sera rempli de biens selon le fruit de sa bouche. » Les fruits précieux d'une langue que l'Esprit saint gouverne, lui qui a voulu paroître sous la forme de la langue, sont : la modestie du langage, la prière, les louanges de Dieu, l'action de grace, la confession des péchés, l'instruction et la consolation du prochain. Salomon nous montre l'utilité de la langue, au chapitre X du livre des Proverbes, par ces mots : « La bouche du juste est une source de vie. » La parole est l'instrument de la sagesse, autour duquel se groupent trois grandes sciences, la grammaire, la logique, la rhétorique, et ensuite pour une grande part, la science divine. On regarde comme une grande chose de savoir ce que ces trois sciences nous apprennent de la parole ; mais c'est un bien plus grand mérite d'observer ce que la science divine nous prescrit dans l'usage de la parole. Saint Jacques a dit au chapitre III de son Epître catholique : « Celui qui ne pèche pas par la langue est un homme parfait. » Proverbes, chapitre X : « Celui qui est modéré dans ses paroles est très-prudent. » Il ne dit pas seulement

---

« Pone, Domine, custodiam ori meo, et ostium, » etc. Propter difficultatem custodiendi linguam, rogat David Dominum de ejus custodia. *Proverb.*, XVI : « Domini est gubernare linguam ; » non sufficit ad hoc virtus vel discretio humana, *Ecclesiast.*, XXII : « Quis dabit ori meo custodiam. » Ibidem XXVIII : « Ori tuo facit ostia, ut possit custodiri lingua. » *Jac.*, III : « Omnis natura bestiarum, et volucrum, et serpentum, et cæterorum domantur, et domita sunt a natura humana; linguam autem nullus hominum domare potest ; » et subditur : « Est enim inquietum malum. »

Utilis est valde custodia linguæ; si enim lingua modo debito regatur, de fructu ejus potest homo ditari. *Proverb.*, XII : « De fructu oris sui unusquisque replebitur bonis. » Pretiosi fructus linguæ quam Spiritus Sanctus regit, qui in specie linguæ apparere voluit, sunt modestia in loquendo, oratio, Dei laudatio, gratiarum actio, peccatorum confessio, proximi eruditio et consolatio. Linguæ utilitatem ostendit Salomon, *Proverb.*, X, dicens : « Vena vitæ os justi. » Sermo est instrumentum sapientiæ, circa quod intendunt tres magnæ scientiæ, scilicet Grammatica, Logica, Rhetorica, et circa idem pro magna parte intendit divina scientia. Magnum reputatur scire ea quæ tres dictæ scientiæ circa sermonem attendunt; sed valde magnum est servare ea, quæ in sermone scientia divina requirit. *Jacob.*, III : « Qui in lingua non offendit, hic perfectus est vit. » *Proverb.*, X : « Qui moderatur labia sua, prudentissimus est. »

prudent ou plus prudent, mais très-prudent. L'homme sage se reconnoît à son langage. Ecclésiastique, chap. IV : « La sagesse se fait connoître par la langue. » Ibidem, chapitre XXVII : « Ne louez pas un homme avant de l'avoir entendu parler; car c'est à la parole qu'on éprouve un homme. » Saint Jérôme a dit : « L'épreuve de la vie humaine est tout entière dans la mesure du langage. »

Il est très-inconvenant de ne point garder sa langue et de l'exposer à se souiller par son intempérance. La langue est un membre noble, l'organe particulier de la raison, par lequel Dieu a distingué l'homme de toutes les autres créatures terrestres, en le chargeant spécialement de publier les louanges de Dieu, élu particulier de l'Esprit saint, qui en retire un instrument de grace et de sagesse, c'est-à-dire la parole. L'homme doit bien se garder de souiller ses lèvres et sa langue. Ici la souillure est plus honteuse en raison de la noblesse de ses organes. Celui qui ne prend point garde de souiller sa bouche, a comme dégénéré de la dignité humaine et est descendu jusqu'à l'ignominie d'un pourceau. En effet, le porc ne fait pas plus d'état de sa bouche que de ses pieds, car il met dans l'ordure sa bouche aussi bien que ses pieds. La langue est l'organe de la raison par rapport à l'usage de la parole; et la nature ne l'a destiné à cet usage que dans les êtres doués de raison; il doit donc se laisser guider par la raison et prendre ses ordres pour agir. Comme la parole n'est point l'attribut des bêtes, Dieu pourroit enlever, en toute justice, l'usage de la parole à celui qui est devenu comme une bête et dont la langue n'obéit pas à l'empire de la raison. L'homme ayant été distingué de Dieu de toutes les autres créatures, par le don de cet organe, est un monstre d'ingratitude s'il s'en sert pour l'offenser. Les créatures privées de raison, comme les oiseaux, font servir leur langue à louer Dieu dans leurs chants; aussi Dieu doit-il se trouver très-offensé de se voir déshonoré

Non solum prudens, vel prudentior. In sermone perpenditur, an aliquis sit sapiens. *Eccles.*, IV : « In lingua sapientia dignoscitur. » Ibid., XXVII : « Ante sermonem non callaudes virum; hoc enim tentatio est hominum. » Hieronymus : « In pondere verborum probatio existit humanæ vitæ. »

Valde indecens est cum linguæ custodia negligitur, et lingua inquinationi exponitur. Lingua enim est membrum nobile rationis organum speciale, in quo membro homo specialiter honoratus est à Deo, quod specialiter deputatum est divino officio, electum specialiter à Spiritu Sancto quo sit instrumentum gratiæ et sapientiæ, scilicet sermo. Valde servandum est ab inquinatione os humanum, et quantum ad labia, et quantum ad linguam. Indecens valde est ibi immunditia propter ejus nobilitatem. Qui ori suo ab inquinatione non parcit, ab homine quasi degeneravit, et in porcum transiit. Porcus non plus parcit ab inquinatione ori quam pedi; ubi enim ponit pedem, ponit et os. Lingua quantum ad usum loquelæ rationis organum est, nec invenitur quantum ad usum istum naturaliter nisi in habente rationem, ideo à ratione regi debet, et ad ejus imperium in actum suum exire. Cum ad jumentum non pertineat loquela, juste posset Deus illi loquelam auferre, qui ut jumentum factus est, et ratione linguam suam non regit. Cum in membro isto homo præ omnibus creaturis a Deo sit honoratus, valde ingratus est, si eo Deum inhonorat. Creaturæ irrationales, ut aves lingua sua Deum lau-

par la langue des hommes, qui devoit le bénir par-dessus toutes les autres. La langue de l'homme a été chargée de l'office divin; l'homme, en effet, loue et prie Dieu, quand la langue lui adresse des prières. Il faut donc bien prendre garde d'offenser Dieu par la langue, car un intercesseur qui n'est pas agréable pour son compte, ne fait qu'irriter de plus en plus celui qu'il s'étoit chargé de fléchir. De plus, puisque la langue est chargée de publier les louanges de Dieu, il faut la tenir exempte de péché, parce que « la louange qui sort de la bouche du pécheur n'est pas belle, » Ecclésiastique, ch. XV. Ayant été choisie par l'Esprit saint, elle ne doit pas servir l'Esprit malin.

La parole est l'instrument de la sagesse. La sagesse est dans le cœur à l'état inerte et la parole lui sert comme de véhicule. Par son intermédiaire, en effet, elle se communique de l'un à l'autre et devient comme le canal de la grace, parce que c'est par la parole qu'on écoute la grace. Saint Paul aux Ephésiens, chap. IV : « Que nul mauvais discours ne sorte de votre bouche, mais qu'il n'en sorte que de bons et de propres à nourrir la foi, afin qu'ils inspirent la piété à ceux qui les écoutent. » Ce qui fait dire que les paroles de Jésus-Christ sont des paroles de grace. Saint Luc, chap. II : « Tout le monde admiroit les paroles de grace, qui sortoient de sa bouche. »

La négligence à veiller sur sa langue est remplie de danger et très-nuisible, si on n'y prend garde. Aussi saint Jacques, chap. III, dit d'elle : « C'est un mal inquiet, elle est pleine d'un venin mortel; » et encore dans le même chapitre : « Notre langue est un feu, un monde d'iniquité. » La Glose : « Un monde d'iniquité, c'est-à-dire, parce que, ou elle perpétue tous les crimes, comme les vols, les adultères, ou elle les commet, comme les parjures, les faux témoignages, ou elle les défend, en excusant les crimes dont on s'est rendu coupable. » La

---

dando honorant, unde multum potest offendi Deus videns se sola lingua humana inhonorari, a qua maxime debuit honorari. Lingua deputata est divino officio; ea enim homo Deum et orat, et laudat, quia illa Deus oratur. Multum cavendum est, ne Deus ea offendatur, quia cum is qui displicet ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur. Item, quia Deus ea laudatur, a peccato servanda est, quia « non est speciosa laus in ore peccatoris, » *Eccles.*, XV. Cum electa sit a Spiritu Sancto non debet servire spiritui maligno.

Sermo instrumentum est sapientiæ. Sapientia est in corde quasi in quiete, in sermone enim est quasi in vehiculo, per sermonem enim quasi transfertur ab uno in alterum, etiam gratiæ est quasi vehiculum, quia sermone datur audienti gratia. *Eph.*, IV : « Omnis sermo malus de ore vestro non procedat, sed si quis est ad ædificationem fidei, ut qui det gratiam audientibus, » unde verba Christi dicuntur verba gratiæ. *Luc.*, II : « Mirabantur omnes in verbis gratiæ, quæ procedebant de ore ejus. »

Negligentia circa custodiam linguæ est valde periculosa, multum enim nocet, si non servetur unde *Jac.*, III, dicitur de ipsa, quod « est inquietum malum, plena veneno mortifero, » et ibidem dicitur : « Lingua nostra ignis est, universitas iniquitatis. » Glossa : « Universitas, quia per eam fere cuncta facinora aut continuantur, ut latrocinia stupra, aut patrantur, ut perjuria, falsa testimonia; aut defenduntur, ut cum quilibet ipsius scelus excusat quod commisit. » Nocet lingua ei qui loquitur eva-

langue nuit à celui qui parle en laissant le cœur vide de bonnes pensées. Saint Bernard a dit : « La parole est peu de chose et cependant elle laisse de profondes blessures, par sa facilité à dessécher le cœur. » L'Ecclésiastique, ch. XXVIII : « Il est bien mort des hommes par le tranchant de l'épée, mais il en est mort bien davantage par leur propre langue. » Et dans le même chapitre : « Le coup de la verge fait une meurtrissure; mais la plaie de la langue brise les os. » La langue nuit à celui qui entend ses discours. Saint Bernard dit : « Une seule personne parle et ne profère qu'un mot, et cependant ce seul mot tue en un instant une multitude d'ames, en frappant les oreilles de ceux qui l'entendent. » Elle nuit encore à ceux de qui elle parle, fussent-ils bien loin d'elle. La langue de celui qui est en France fait du mal à celui qui est au-delà des mers, ou en Espagne, en le diffamant. Ce qui est plus fort, la langue de celui qui est sur la terre nuit à celui qui est dans le ciel, par ses blasphèmes. Psaume LXXII : « Ils ont mis leur bouche contre le ciel, etc. » Il faut observer que l'homme étant composé d'un corps et d'une ame, la parole qui est son instrument, a quelque chose de corporel, c'est-à-dire la voix, et quelque chose de spirituel, c'est-à-dire le sens de ses paroles, à raison de quoi elle s'adresse non-seulement à la créature, mais encore au Créateur, qu'on prie, à l'aide de la parole, qu'on glorifie, ou qu'on blasphème. De plus, elle attaque l'esprit créé, car la volonté d'un esprit se communique à un autre par la parole. Elle frappe, non-seulement, le présent, mais elle va jusqu'au passé et à l'avenir; non-seulement ce qui est près d'elle, mais encore ce qui en est éloigné : aussi peut-elle causer des maux infinis. Une mauvaise langue, c'est-à-dire la langue d'un mauvais conseiller ruine la patrie. Aussi est-il dit au vingt-huitième chapitre de l'Ecclésiastique : « La mauvaise langue a renversé les villes fortifiées pleines d'hommes riches. »

---

cuando mentem ejus bonis. Bernardus : « Levis res sermo, sed gratuiter vulnerat, aptissimum evacuandis cordibus instrumentum. » *Eccles.*, XXVIII : « Multi ceciderunt in ore gladii, sed non sic quasi qui interierunt per linguam suam. » In eodem : « Flagelli plaga livorem facit, plaga autem linguæ comminuet ossa. » Nocet lingua audienti. Bernardus : « Unus est, qui loquitur, et tantum unum verbum uno momento multitudinis audientium dum aures nficit, animas interficit. » Nocet his de quibus loquitur etiam valde remotis; lingua ejus qui est in Gallia, nocet ei qui est ultra mare, vel in Hispania, dum eum infamat; immo lingua ejus qui est in terra, nocet ei qui est in cœlo, dum eum blasphemat. *Psalm.* LXXII : « Posuerunt in cœlum os suum, etc. » Et notandum quod cum homo constet ex corpore et spiritu, sermo qui est ejus instrumentum, habet aliquid quasi corporale, scilicet vocem et aliquid quasi spirituale, scilicet significationem, ratione cujus attingit non solum creaturam, sed etiam creatorem, qui sermone oratur, laudatur, vel blasphematur. Item, attingit spiritum creatum; sermone enim voluntas unius spiritus alteri manifestatur. Item, attingit non solum præsentia, sed etiam præterita et futura, et non solum propinqua, sed etiam remota; ideo multum potest nocere. Una mala lingua, scilicet unius mali consiliarii, destruit patriam unam. *Eccles.*, XXVIII, dicitur : « Lingua tetra civitates muratas divitum destruxit. »

CHAPITRE XX.

Règles à observer dans la conversation.

Celui qui veut bien régler ses paroles doit faire attention à la personne qui parle, à qui il parle et de qui l'on parle. Il faut également bien observer ce que l'on doit dire, où, quand et comment il faut le dire. Celui qui veut parler doit faire attention à sa personne. Car ce qui sied à un vieillard seroit déplacé dans la bouche d'un jeune homme; un savant peut dire ce que ne peut pas se permettre de dire un ignorant, et un honnête homme ce que ne peut pas un pécheur. Livre des Proverbes, chap. XVIII : « Les belles phrases vont mal dans la bouche de l'insensé. » Ecclésiastique, chap. XX : « La parole sage n'est pas belle dans la bouche de l'ignorant. » Il faut comprendre par ignorant non-seulement celui qui n'a pas de savoir, mais encore celui qui n'a pas une bonne conduite. Celui qui veut prendre la parole doit faire attention à la personne à laquelle il doit parler; si elle est savante ou ignorante, bienveillante ou railleuse, indifférente ou amie. Livre des Proverbes, ch. XXVIII : « Ne parlez pas avec les insensés, parce qu'ils mépriseront vos paroles. » Ecclésiastique, chap. XXII : « Ne parlez pas beaucoup avec l'imprudent. » Proverbes, chap. XX : « Ne reprenez pas le railleur. » Saint Matthieu, chap. VII : « Ne jetez pas les perles au nez des pourceaux. » Le Sage : « Il y en a qui disent au premier venu ce qu'ils ne devroient confier qu'à des amis. » Ecclésiastique, chap. XIX : « La parole ouïe est dans le cœur de l'insensé, et comme une flèche qui perce la cuisse. » Et dans le même chapitre : « L'insensé se presse d'enfanter une parole qu'il a entendue, » il fait autant d'efforts qu'une femme qui est en travail d'enfant. On doit encore faire attention de qui l'on parle, de Dieu ou d'autre chose. On ne doit parler de Dieu qu'avec crainte et respect. Sénèque

---

CAPUT XX.

Quæ pertinent ad disciplinam in locutione.

Ad disciplinam in locutione pertinet attendere, quis loquatur, et cui, et de quo. Item, quid dicendum est, et ubi, et quando, et quomodo. Volens loqui attendere debet personam loquentis. Aliquis enim sermo decet senem, qui non decet juvenem; et aliquis sermo decet sapientem, qui non decet simplicem; et justum, qui non decet peccatorem. *Proverb.*, XVIII : « Non decent stultum verba composita. » *Eccles.*, XX : « Non est speciosa in ore stulti parabola. » Stultum intellige non solum illum, cui deest scientia, sed illum cui deest bona vita. Attendere debet volens loqui ad personam cui locuturus est, an scilicet sit locuturus sapienti vel insipienti, benevolo vel derisori, extraneo vel familiari. *Prov.*, XXVIII : « In auribus insipientium ne loquaris, quia despicient doctrinam tuam. » *Eccles.*, XXII : Cum stulto non multum loquaris. » *Proverb.*, XX : « Noli arguere derisorem. » *Matth.*, VII : « Margaritas noli spargere ante porcos. » Sap. « Quidam ea quæ solis amicis committenda essent, his quos habuerint, obviam narrant. » *Eccles.*, XIX : « Sagitta infixa femori carnis, sic verbum in ore stulti. » In eodem : « A facie verbi parturit fatuus, parturiens non quiescit, » donec partum emiserit, nec fatuus donec verbum protulerit. Attendere etiam debet, de quo loquatur, de Deo, vel de aliis. Cum

dit : « Il n'est pas bien de parler en termes légers d'un sujet sérieux. » Il faut aussi bien observer ce qu'il faut dire. Saint Paul, Epître aux Ephésiens, chap. IV : « Que nul mauvais discours ne sorte de votre bouche, mais qu'il n'en sorte que de bons et de propres à nourrir la foi, afin qu'ils inspirent la piété à ceux qui les écoutent. » On doit encore prendre garde au lieu où l'on parle ; car on ne doit pas dire dans un lieu saint ce qu'il seroit permis de dire ailleurs. Saint Augustin dit : « On ne doit rien faire autre chose dans un oratoire que ce à quoi il est destiné. » Il faut aussi parler à propos. Ecclésiastique, ch. III : « Il y a un temps de parler et un temps de se taire. » Ecclésiastique, chap. XXVI : « L'homme sage saura garder le silence quand il le faudra. » Ibidem, chap. XXVIII : « La parole sage sera mal reçue de la bouche de l'insensé, parce qu'il ne la dit pas en temps convenable. » Il faut encore savoir comment on doit parler. Il est mal de parler trop haut. Isaïe, chap. XLII : « Il n'élèvera pas la voix. » Sénèque : « Que votre parole ne soit pas criarde. » Enfin, pour tout dire d'une bonne manière de parler, c'est que la parole doit être pure, à propos, agréable et utile. Le livre des Proverbes dit de la première condition, ch. XV : « La parole pure lui sera très-agréable. » Elle doit être pure de fausseté, de malignité contre le prochain et d'offense à Dieu. Pour la seconde condition, il est dit au quinzième chapitre du livre des Proverbes : « Ce qu'on doit estimer, c'est la parole à propos. » De la troisième il est dit au sixième chapitre de l'Ecclésiastique : « La parole douce acquiert beaucoup d'amis et adoucit les ennemis. » Proverbes, chap. XVI : « Celui qui a la sagesse du cœur sera appelé prudent, et celui qui se rend agréable dans ses paroles recevra de plus grands dons. » Car un homme dont le langage est doux et bienveillant, sera mieux écouté que celui qui possède une grande science. Sénèque dit : « Préférez les paroles utiles aux discours agréables et flatteurs,

---

reverentia et timore de Deo debet loqui. Seneca : « Vitiosum est de re sæva delicatum inferre sermonem. » Attendere etiam debet, quod dicendum sit *Eph.*, IV : « Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat ; sed si quis bonus est, ad ædificationem fidei, ut det gratiam audientibus. » Attendere etiam debet, ubi dicendum sit ; aliquid in loco sacro non est dicendum, quod alibi dici posset. Augustinus : « In oratorio nemo aliquid aliud agat, nisi ad quod factum est. » Attendere etiam debet quando sit dicendum. *Eccles.*, III : « Tempus tacendi et tempus loqneudi. » *Eccles.*, XXVI : « Homo sapiens tacebit usque ad tempus. » Ibid., XXVIII : « Ex ore fatui reprobabitur parabola, quia non dicit eam in tempore suo. » Attendere etiam debet, quomodo sit dicendum ; in locutione reprehensibilis est nimius clamor. *Isa.*, XLII : « Non clamabit. » Seneca : « Vox sit sine clamore.» Et notandum, quod ad commendationem sermonis facit, quod sermo sit purus, opportunus, dulcis et utilis. De primo dicitur *Proverb.*, XV : « Sermo purus pulcherrimus est. » Purus debet esse à falsitate, et a noxietate proximi et a contumelia Dei. De secundo legitur *Prov.*, XV : « Sermo opportunus optimus est.» De tertio, *Eccles.*, VI : « Verbum dulce multiplicat amicos et mitigat inimicos. » *Proverb.*, XVI : « Qui sapiens est corde, appellabitur prudens ; qui dulcis est eloquio majora reperiet. » Magis enim proficiunt qui habent dulcedinem linguæ, quam qui habent sapientiam magnam. De quarto dicit Seneca :

les paroles justes à celles qui vous sont favorables. » Et encore : « Ayez une politesse douce et de bon goût, qui ne soit ni triviale, ni mordante. »

CHAPITRE XXI.

De quelques autres conseils très-efficaces pour la circonspection dans les paroles.

Nous ferons observer qu'il y a encore quatre choses très-propres à aider la retenue de la langue. La première, c'est de mettre une barre devant la porte de sa bouche; la seconde, c'est d'ouvrir rarement cette porte; la troisième, de la laisser peu de temps ouverte : la quatrième, d'y mettre une clef. La barre que l'on place à la porte de sa bouche, est la résolution d'éviter les personnes qui nous font offenser Dieu en paroles, ou les lieux qui nous offrent le même danger; ou bien la ferme volonté de garder le silence dans les moments où la langue se laisse aller plus facilement; comme, par exemple, après le repas. Proverbes, chap. XVIII : « Le frère qui est aidé par son frère est comme une ville forte, et leurs jugements sont comme les gonds des portes des villes, » ou comme des barres. Il faut rarement ouvrir la porte de sa bouche et la fermer promptement. Le Sage a dit : « Je veux que, pour votre perfection, vous soyez bref dans vos paroles, qu'elles soient rares et dites toujours à voix basse. » Saint Jacques : « Que chacun soit prompt à écouter, et lent à parler. » Sénèque : « Je vous recommande de parler peu, et Dieu sera près de vous. » Et encore : « Ecoutez beaucoup et parlez peu. » En effet, les grands parleurs pèchent souvent par leur langue, selon que l'exprime le Saint-Esprit au chapitre X du livre des Proverbes : « Les longs discours ne seront point exempts de péché; » aussi la sobriété dans les paroles

---

« Sermones utiles magis quam facetos et affabiles ama, rectos potius quam obsecundantes. » Idem : « Non erit tibi scurrilis, sed grata urbanitas, urbanitas tua sine dente sit. »

CAPUT XXI.

De quibusdam quæ multum valent ad linguæ custodiam.

Item notandum est, quod quatuor sunt, quæ multum valere possunt ad linguæ custodiam. Primum est, quod ante portam oris barræ ponantur; secundum est, quod hæc porta raro aperiatur; tertium, ut aperta cito claudatur; quartum, ut in ea clavis habeatur. Quasi barræ ante portam oris, sunt proposita declinandi illas personas, cum quibus per linguam peccare solemus, vel loca illa, in quibus habemus occasionem peccandi per linguam, vel propositum tacendi illis horis, in quibus lingua facile labitur, ut post sumptionem cibi et potus. *Proverb.*, XVIII : « Frater qui adjuvatur à fratre quasi civitas firma, et judicia quasi vectes urbium » propositas ex judicio rationis facta sunt quasi vectes, vel quasi barræ. Raro aperienda est porta oris, et cito claudenda. Sapiens : « Ad summam perfectionem volo te esse breviloquum, tardiloquum, et submissa voce loquentem. » *Jac.*, I : « Sit omnis homo velox ad audientum, tardus ad loquendum. » Seneca : « Tardiloquum te esse jubeo, et prope erit tibi Deus. » Item : « Aurem verbis frequentius quam linguam accommoda. » Sic multiloquium frequenter habet peccatum, secundum illud *Proverb.*, X : « In multiloquio non deerit peccatum. » Sic breviloquium

nous fait éviter beaucoup de fautes. Ecclésiastique, ch. XIX : « Celui qui hait le trop parler éteindra le mal. » La clef, qui n'est autre chose que la volonté de ne jamais parler sans réflexion, est très-utile à la retenue dans les paroles. Saint Jérôme dit : « On doit peser ses paroles avant de les prononcer. » Ecclésiastique, chap. V : « Ne dites rien sans réflexion. » Ibidem, chap. IV : « Ne soyez point prompt de la langue. » Ibidem, chapitre XXI : « Les paroles des sages seront pesées dans la balance. » Le sage a sa bouche dans son cœur ; c'est-à-dire aux ordres et à la discrétion de son cœur ; et l'insensé a son cœur dans la bouche. Et dans le même chapitre de l'Ecclésiaste : « Le cœur des insensés est dans leur bouche, et la bouche des sages est dans leur cœur. » Que celui qui n'a pas de discrétion dans ses paroles, aie au moins la discrétion de se taire. Sénèque a dit : « La discrétion dans un ignorant passe pour de la sagesse. » Proverbes, chap. XVIII : « Si l'ignorant garde le silence, il passera pour sage. » Il est pourtant rare qu'il sache se taire. Le Sage dit : « L'insensé veut toujours parler. » C'est surtout dans les repas qu'il faut éviter de beaucoup parler. Hugues de Saint-Victor a écrit : « La langue prompte à parler péchera souvent, mais elle est encore plus exposée à offenser Dieu, quand, excitée par la bonne chère, elle se laisse aller à un flux de paroles. » Aussi le riche qui, au milieu de ses festins, se laissoit aller à toute son intempérance de langue, souffrit-il ensuite plus particulièrement dans sa langue, le supplice du feu de l'enfer.

CHAPITRE XXII.

Règles de modestie dans le boire et le manger.

On ne sauroit assez s'observer dans ce qui concerne la modération dans le boire et le manger. Car la sobriété conserve la modération dans le sens où les excès sont les plus condamnables, c'est-à-dire dans

---

valet ad vitandum peccatum. *Eccles.*, XIX : « Qui odit loquacitatem, extinguit malitiam. » Clavis valet ad linguæ custodiam, quæ est firmum propositum non loquendi sine deliberatione. Hieronymus : « Prius veniet sermo ad limam quam ad linguam.» *Eccles.*, V : « Ne temere quid loquaris. » Ibid., IV : « Noli esse citus in lingua. » Ibid., XXI : « Verba prudentium statera ponderabuntur. » Sapiens habet os in corde, id est cordis, scilicet potestate et dispositione ; stultus vero habet cor in ore. In eodem : « In ore fatuorum cor eorum, et in corde sapientum os illorum. » Qui non habet discretionem loquendi, habeat discretionem tacendi. Seneca : « Taciturnitas homini stulto pro sapientia est. » *Proverb.*, XVIII : « Stultus si tacuerit, sapiens reputabitur. » Raro tamen gratia tacendi in stulto reperitur. Sap. : « Nemo stultus tacere potest. » Specialiter etiam loquacitas in mensa cavenda est. Hugo de S. Victore : « Lingua quæ omni tempore prona ad peccatum labitur, periculosius cum per crapulam inflammata fuerit ad loquendum relaxatur. » Propterea enim dives qui inter epulas loquacitati servivit, post in inferno positus vehementius in lingua ardebat.

CAPUT XXII.

Quæ attendat disciplina circa sumptionem cibi et potus.

Circa sumptionem cibi et potus notandum, quod disciplina in mensa multum est

les excès de la gourmandise, dont elle est le plus sûr remède, lesquels offensent le plus les hommes, je veux dire les excès de la table. C'est cette vertu qui nous préserve des offenses envers Dieu, dans le temps où nous devons les éviter avec le plus de soin, c'est-à-dire quand nous usons des bienfaits du Créateur. C'est une grande perversité d'offenser Dieu, quand nous sommes assis à sa table. Les voleurs s'observent pendant quelques jours, pour ne point blesser leurs commensaux. La sobriété fait que l'homme nourrit Dieu en prenant sa nourriture, en gardant les lois de la sobriété, laquelle est si agréable à Dieu. Cantiques, chap. I : « Il se nourrit au milieu des lis. » La sobriété règle la quantité, la qualité, le temps et le mode du boire et du manger.

CHAPITRE XXIII.

De la quantité de la nourriture.

On doit prendre garde de charger son estomac d'une trop grande quantité d'aliments, de ne point aimer et rechercher la bonne chère, d'y mettre trop d'apprêts, et de ne pas manger trop souvent. L'excès du boire et du manger nuit beaucoup à l'ame et au corps. Ecclésiastique, chap. XXXVII : « L'intempérance en a tué plusieurs. » La crapule est un repas mal digéré. Cela arrive souvent à ceux qui prennent trop de nourriture. Sénèque a dit : « Ne mangez pas jusqu'à la satiété, et ne buvez pas jusqu'au point d'en être incommodé. » La tempérance est très-utile à l'ame et au corps. Saint Chrysostôme dit : « Rien ne favorise la santé, rien ne conserve aux sens leur vigueur, rien ne chasse les maladies, comme la tempérance dans les repas. » La mul-

---

commendabilis. In membro enim illo servat munditiam, in quo immunditia maxime est indecens, scilicet in ore, et in loco illo immunditiam cavet; in quo ipsa hominibus multum displicet, scilicet ad mensam. Per eam Dei offensam cavemus, quando eam multum cavere debemus, scilicet quando bonis ejus utimur. Magna perversitas est Deum offendere, cum in mensa ejus sumus. Cavent latrones aliquot diebus, ne eis noceant cum quibus comedunt. Per eam fit cum pascitur homo, pascatur et Deus; puritatem enim servat, qua Deus delectatur. *Cant.*, I : « Qui pascitur inter lilia. » Disciplina mensæ attendit cibi et potus qui sumendus est, quantitatem, qualitatem, tempus sumendi et modum.

CAPUT XXIII.

De quantitate eorum quæ sumuntur.

Circa quantitatem eorum quæ sumuntur, cavendum est, ne nimis sumatur, et ne ferculorum multitudo ametur, paretur, vel quæratur, et ne frequenter homo reficiatur. Multum noxia est animæ et corpori sumptio nimii cibi et potus. *Ecclesiast.*, XXXVII : « Propter crapulam multi obierunt. » *Luc.*, XXI : « Attendite ne graventur corda vestra crapula et ebrietate. » Crapula est cruda epula, cruditas ista frequenter accidit in his qui nimis sumunt. Seneca : « Ede citra cruditatem, bibe citra ebrietatem. » Multum utilis est moderata sumptio et animæ et corpori. Chrisostomus : « Nihil sic salutem, nihil sic sensuum acumen operatur, nihil sic ægritudinem fugat, sicut moderata refectio. » Multitudo ferculorum frequenter est occa-

titude des mets excite la gourmandise, et c'est ce qui fait qu'elle est dangereuse pour la conscience et la santé. Sénèque dit : « Il faut à un estomac fatigué par l'abondance, une multitude de mets dont la variété corrompt le corps et ne le nourrit pas. » Ecclésiastique, chapitre XXXVII : « La multitude des viandes cause des maladies. » Sénèque dit, en parlant d'un ancien : « C'étoit un homme de mœurs simples, et de là sa robuste santé; car la bonne chère enfante une foule de maladies. » Quant au nombre des repas, nous ferons remarquer que celui qui veut s'appliquer à l'étude de la sagesse, à l'oraison, ou à tout autre exercice spirituel, doit, si cela suffit aux besoins de son tempérament, ne manger qu'une fois le jour, et avec tant de sobriété, qu'il ne soit pas empêché de s'abstenir d'occupations d'esprit. Sénèque a dit : « L'homme grand et sage abstrait son esprit de son corps, s'occupe beaucoup plus de cette excellente et divine partie de lui-même, et ne donne que l'indispensable à l'autre, toujours foible et avide. » Pythagore a écrit : « Pour l'homme savant, penser, c'est vivre. »

CHAPITRE XXIV.

De la qualité des mets et des boissons.

Quant à la qualité, il faut bien se garder d'aimer et de rechercher les mets précieux et exquis, ou préparés avec soin. Ce qui doit nous empêcher de rechercher les mets précieux, est l'amour que nous devons avoir pour les pauvres, qui sont les frères et les enfants de Dieu, dont un grand nombre ne peuvent même pas avoir de pain. Y a-t-il de la fraternité dans notre foi, quand les uns manquent du nécessaire, d'abonder de toutes sortes de superfluités ? C'est un grand désordre que le serviteur recherche les choses précieuses, quand il sait que son maître a faim dans la personne de ses pauvres. Celui qui

---

sio quod nimis sumatur de cibo, unde nociva est et animæ et corpori. Seneca : « Fastidientis stomachi est multa degustare quæ ubi varia sunt, inquinant, non alunt. » *Eccles.*, XXXVII : « In multis escis erit infirmitas. » Seneca, de antiquis loquens : « Simplex erat, et ex causa simplici valetudo, multos morbos multa fercula fecerunt. » Circa frequentiam refectionis notandum, quod homini qui habet intendere studio sapientiæ, vel orationi, vel alii operi spirituali, expediret si aliud necessitas non requireret, quod semel in die reficeretur, et tunc ita temperate, quod illa refectione non impediretur a spirituali opere. Seneca : « Vir magnus et prudens animum deducit a corpore, et multum cum meliori ac divina parte versatur, cum hac querula et fragili, quantum necesse est. » Pythagoras : « Docto homini vivere est cogitare. »

CAPUT XXIV.

De qualitate eorum quæ sumuntur.

Circa qualitatem cavendum est, ne amentur, vel quærantur pretiosa, vel delicata, vel curiose parata. Ad primum debet movere pietas, quam homo debet habere ad pauperes Dei filios et fratres, inter quos multi sunt qui etiam panem non possunt habere. Qualis est fraternitas, quod alii non habeant necessaria, alii habeant superflua. Magna perversitas quod servus pretiosa quærat, cum dominum suum in pauperibus egere sciat. Non videtur vere membrum

ne compatit pas aux nécessités de ses membres, n'est plus celui du corps dont Jésus-Christ est le chef. Saint Paul, Ire Epître aux Corinthiens, chapitre XII : « Si l'un des membres souffre, tous les autres souffrent avec lui. » Ecclésiastique, chap. XXII : « Gardez la fidélité à votre ami pendant qu'il est pauvre, afin que vous vous réjouissiez avec lui dans son bonheur. » Saint Bernard dit : « Ne croyez pas que vous faites un don gratuit à votre prochain, quand vous lui donnez quelque chose; que vous le veuillez ou non, vous êtes son débiteur. »

Secondement, il y a danger à se procurer ces mets précieux; car il arrive souvent que l'argent qui sert à les payer est acquis au détriment de celui qui l'emploie, ou de celui de qui il l'a reçu. David ne voulut pas boire de l'eau que trois vaillants soldats de son armée lui avoient apportée, en allant la chercher au péril de leur vie; mais il l'offrit au Seigneur, en disant : « Dieu me garde de faire cette faute; boirois-je le sang de ces hommes et ce qu'ils ont acheté au péril de leur vie? » IIe livre des Rois, chapitre XXIII. Il vaut mieux manger du pain et boire de l'eau en sûreté, que d'avoir des choses précieuses au prix de tant de dangers. IIe livre des Machabées, chap. V : « Cependant Judas Machabée s'étoit retiré en un lieu désert, où il vivoit avec les siens, sur les montagnes, parmi les bêtes; et ils demeuroient là, sans manger autre chose que l'herbe des champs, afin de ne point prendre part à ce qui souilloit les autres. »

Troisièmement, la condition du corps. Car, comme le corps est un vase qui corrompt tout ce qu'on y met, il y auroit folie à y faire passer des choses précieuses. Saint Paul, Ire Epître aux Corinthiens, chap. I : « Poussez des hurlements, vous qui buvez le vin avec délices, car il est tombé de vos lèvres. » Il n'en est point ainsi des autres sens. Car une chose belle à voir n'est point détériorée, parce qu'elle a été regardée une fois, ni un objet odorant, parce qu'on

---

esse illius corporis cujus Christus est caput, qui indigentiæ membrorum ejus non compatitur. I. *Cor.*, XII : « Siquidem compatitur unum membrum, compatiuntur omnia membra. » *Ecclesiast.*, XXII : « Fidem posside cum amico tuo in paupertate illius, ut in bonis ejus læteris. » Bernardus : « Noli putare gratuitum quod impendis proximo, velis nolis debitor es. »

Secundo, periculum quod est in acquirendo; frequenter enim sumptus quibus pretiosa habentur, acquiruntur, vel cum periculo ejus qui eis utitur, vel illius a quo datur. Noluit David bibere aquam, quamsibi attulerant tres sortes, sed libavit eam Domino dicens : « Propitius sit mihi Dominus, ne faciam hanc rem, non sanguinem hominum istorum qui profecti sunt, et animarum periculum bibam. » II. *Reg.*, XXIII. Melius est sine periculo tantum panem et aquam sumere, quam cum periculo pretiosa habere. II. *Machab.*, V : « Judas secesserat in desertum locum, ibique inter feras cum suis vitam in montibus agebat, et fœni cibo vescentes demorabantur, ne participes fierent coinquinationis.

Tertio, conditio corporis. Cum enim corpus vas sit, ubi corrumpitur quod infunditur, fatuum videtur esse ibi pretiosa ponere. I. *Corinthiorum*, I : « Ululate qui bibitis vinum in dulcedine; periit enim ex ore vestro. » Non sic est in aliis sensibus. Non enim corrumpitur res pulchra cum semel visa fuerit, nec res odorifera cum semel odorem ejus aliquis perceperit. Non

l'aura flairé une fois. Il ne semble point que Dieu ait voulu que l'homme recherchât les mets précieux, puisqu'il lui a donné la même nourriture qu'aux bêtes de somme. Genèse, chapitre I : « Je vous ai donné toutes les herbes qui portent leurs graines sur la terre, et tous les arbres qui renferment en eux-mêmes leur semence, chacun selon son espèce, afin qu'ils vous servent de nourriture. » C'est par sensualité ou par orgueil qu'on recherche les mets précieux; or, il y a une grande folie dans l'un et l'autre cas. Car c'est une immense sottise de faire de grands frais pour un plaisir d'un moment, qui ne dure que le temps que la nourriture touche au palais. De plus, il y a folie et crime à repaître les yeux du monde de ce qu'on dérobe à la bouche affamée de Dieu, dans la personne des pauvres. Sénèque a écrit : « Prenez cette sainte et salutaire règle de vie de ne donner au corps que ce que vous ne pouvez lui refuser pour la conservation de sa santé. » Il faut aussi le traiter rudement, de peur que l'ame ne se perde; la nourriture apaise la faim, l'eau éteint la soif, les habits nous garantissent du froid, et nos maisons contre ce qui peut être malfaisant pour notre corps; or, qu'elles soient faites d'une palissade de branches ou de marbres étrangers et de différentes couleurs, qu'importe? Sachez que l'on dort aussi bien sous un toit de chaume, que sous des lambris dorés; méprisez les beaux ornements, fruit d'un art superflu, et croyez qu'il n'y a rien de plus misérable qu'une ame, à qui rien ne paroît grand, elle qui est cependant si grande.

Plusieurs raisons nous démontrent qu'il y a folie à traiter son corps trop mollement. La première, c'est que celui qui vit délicatement fournit matière aux maladies, ce qui les rend plus graves. D'après saint Augustin, il faut user des aliments comme de remèdes. Mais, comme dit saint Grégoire, le remède se change en poison, parce

---

videtur quod Deus voluerit hominem quærere pretiosos cibos, qui eamdem escam assignavit ei cum jumentis. *Gen.*, I : « Ecce dedi vobis herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quæ habent in semetipsis sementem sui generis, ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus terræ. » Quod cibi pretiosi quæruntur, frequenter accidit, vel ex delectationis amore, vel ex ambitione et ex utrobique est magna fatuitas. Fatuum enim est sumptus magnos facere pro brevi delectatione, quæ tantum durat, quantum transitus cibi per guttur solum durat. Item, valde fatuum est et perversum pascere oculos mundi de hoc quod subtrahitur in pauperibus famelico ori Deo. Seneca : « Hanc sanam et salubrem formam vitæ tene, ut corpori tantum indulgeas, quantum bonæ valetudini satis est. » Durius etiam tractandum est ne animus male pereat, cibus famem sedet, potio sitim extinguat, vestis arceat frigus, domus munimentum sit adversus infesta corpori; hanc utrum sepes erexerit, an varius lapis gentis alienæ, nihil interest. Scitote, homines, tam culmo bene quam auro tegi, contemnite omnia quæ supervacuus labor velut ornamentum ac decus ponit, cogitate præter animum nihil esse mirabile, cui magno nihil est magnum.

Multis de causis fatuum est corpori suo delicias procurare. Primo, quia qui delicatis utitur, infirmitati corporis sui medium adhibet, unde infirmitas aggravatur. Secundum Augustinum, sumenda sunt alimenta sicut medicamenta. Sed sicut dicit Gregorius, ipsum medicamentum in vulnus vertitur, quia exquisito remedio paulo diu-

qu'en usant de ce remède, si nous en prenons en trop grande quantité, les mauvaises dispositions sont augmentées par le moyen que l'on croyoit leur opposer. La seconde, parce que cette vie délicate donne un empire à l'ennemi, auquel il est difficile de se dérober, quand il en a pris l'habitude. Sénèque a dit : « Ils se plongent dans des voluptés dont ils ne peuvent plus se passer, parce qu'elles deviennent une habitude ; et ils sont très-misérables, parce qu'ils en sont venus à ce point, que ce qui étoit superflu est devenu une nécessité. » On se défait difficilement du vice de la gourmandise. On ne dit point que le corbeau retourna dans l'arche. Genèse, chap. VIII : On répète souvent l'acte qui accroît et augmente ce vice ; aussi s'en débarrasse-t-on avec beaucoup de peine ; c'est une glue forte et presque indissoluble. S. Luc, chap. XIV : « Je me suis marié, et je ne puis répondre à votre invitation. » C'est là l'indissolubilité du mariage. Cette épouse est le plaisir de la chair : Dieu seul peut désunir ce mariage que le diable a fait. La troisième, parce que celui qui nourrit son corps de délices, fortifie son ennemi. On lit dans le traité de la Vie solitaire, à l'article des assaisonnements : « Il suffit que la nourriture soit mangeable, il n'est point nécessaire qu'elle soit agréable et délicieuse. » Car la concupiscence renferme bien déjà assez de mal, puisqu'on ne peut que difficilement ou point du tout échapper à ses attraits, pour satisfaire aux besoins de la vie, que par le moyen d'un attrait quelconque ; si ceux qui ont déclaré une guerre éternelle à ses tentations sont les premiers à les surexciter, ils seront deux contre un, et la conscience est alors en danger. Quatrièmement, parce que l'excès accompagne souvent l'usage des plaisirs : de là les infirmités et souvent la mort. Sénèque a dit : « Nous pouvons prolonger la durée de notre misérable corps, si nous venons à bout de régler ou

---

tius inhærentes, ex eo gravius defecimus, quod provide ad refectionem paramus. Secundo, quia cum aliquis delicatis utitur, hosti ejus consuetudo mala super eum acquiritur, quæ vix excutitur. Seneca : « Voluptatibus se immergunt, quibus in consuetudinem adductis carere non possunt, et ob hoc miserrimi sunt, quod eo pervenerunt, quod illis quæ sunt supervacua, facta sunt necessaria. » Consuetudo mala pertinens ad vitium gulæ vix deponitur. Corvus non legitur reversus ad arcam. *Gen.*, VIII. Actus unde gravatur hoc vitium et augetur, multum frequentatur ; ideo hoc vitium vix dediscitur, glutinum est valde forte et quasi indissolubile. *Luc.*, XIV : « Uxorem duxi, et ideo non possum venire, » ad matrimonium partium indissolubilitas. Uxor ista est voluptas carnis ; in hoc matrimonio in quo diabolus conjungit, solus Deus separat. Tertio, quia qui delicata corpori suo parat, adjutoria suo hosti procurat. In libro *De vita solitaria, de condimentis* : « Sufficit ut comestibiles fiant cibi nostri, non etiam concupiscibiles vel delectabiles. » Sufficit enim concupiscentiæ mala sua, quæ cum vix aut nullo modo pertransire possit ad finem explendo necessitatis nisi per viam quantæcumque delectationis, si cœperit accipere irritamenta ab eis qui perpetuum susceperunt bellum adversus ejus oblectamenta, fiunt duo circa unum, et periclitatur conscientia. Quarto, quia usum deliciarum frequenter excessus comitatur : unde infirmitas corporis, et sæpe mors sequitur. Seneca : « Potest nostra providentia huic corpusculo moram prorogare longio-

de réprimer entièrement la volupté, qui donne la mort à la plupart. » Et encore : « Les plaisirs se changent en supplices. » Le même : « Jamais vainqueur a-t-il humilié son ennemi, comme la volupté ses victimes ? » Car on se contente de crever les yeux à un ennemi, tandis que la volupté non-seulement aveugle ses partisans, mais encore les rend impotents, goutteux, les estropie, les accable de mille autres infirmités, et finit par leur donner la mort. Saint Chrysostôme dit : « Ceux qui passent leur vie dans la mollesse et la débauche, traînent un corps sans vigueur et plus mou que la cire, accablé d'infirmités, à quoi, pour comble de malheur, se joint la crainte de la goutte, une vieillesse prématurée, etc. Leur vie se passe entre les médecins et les remèdes, leurs sens sont alourdis, insensibles et obtus, et comme déjà morts. » Sénèque : « Que votre nourriture ne soit point recherchée; que le besoin et non le plaisir vous fasse mettre à table; que la faim et non l'assaisonnement des mets excite votre appétit; que votre bouche ne prenne point les viandes pour elle seule, mais pour tout le corps, et qu'elle ne les garde pas pour elle, mais qu'elle les transmette à vos membres. » On ne doit pas considérer le goût dans les repas, mais la santé. Car souvent ce qui est de trop pour le corps est trop peu pour le plaisir, et ce qui flatte le palais est malfaisant pour le corps. En sorte que celui qui ayant sur sa table une foule de plats délicatement apprêtés, n'en veut prendre que ce qui satisfait son goût, peut s'exposer à des maladies et même à la mort. Il en peut arriver autant à celui qui ne veut que des mets qui flattent son palais; car souvent ce qui plaît au goût est funeste à la santé.

La volupté ne convient pas au temps où nous sommes. Saint Bernard a dit : « Tout le temps de la pénitence est une espèce de vigile de la

---

rem, si voluptates quibus major pars corporum perit, poterimus regere et coercere.» Idem : « Ipsæ voluptates in tormenta vertuntur. » Idem : « Quis hostis in quemquam tam contumeliosus fuit, sicut in quosdam voluptates suæ sunt. » Sufficit alicui si hostem suum excæcat, sed voluptates non solum excæcant voluptuosos, sed etiam impotentes reddunt, et contractos et læsos, et aliis infirmitatibus affligunt eos, et tandem interficiunt. Chrysostomus : « Hi qui luxuriis et divitiis vitam ducunt, resoluta corpora et omni cera molliora circumferunt, atque infirmitatibus repleta quibus ad cumulum malorum podagræ tremor et immatura senectus accedit, etc. Semper vita in medicis et medicamentis, sensus autem tardi, graves et obtusi, et quodammodo sepulti. » Seneca : « Victus tibi sit ex re facili, nec ad voluptatem, sed ad cibum accede, palatum tuum fames excitet non sapores, cum os non solum sibi cibum sumat, sed toti corpori, nec quod sumit, sibi retineat, sed ad membra transmittat. » Non est habendus respectus in sumptione cibi ad os tantum, sed ad corpus. Aliquando enim quod nimis est corpori, parum est gulæ; et quæ gulæ sunt delectabilia, corpori sunt noxia : unde si ille qui habet multitudinem ciborum delicatorum, tantum inde vult sumere quod gula sit satiata, potest inde incurrere infirmitatem, vel etiam mortem. Similiter potest accidere in illo qui in cibis non attendit, nisi quod gulæ sint delectabiles; quod enim gulæ delectabile est, potest esse corpori mortiferum.

Non congruunt deliciæ tempori in quo sumus. Bernardus : « Universum tempus pœnitentiæ vigilia quædam est solemnitatis

grande solennité et du sabbat éternel, où nous courons. » Or, les plaisirs sont de la fête et non de la vigile.

Elle ne convient pas davantage au lieu où nous vivons. Car ce lieu d'exil est une vallée de misères, et non un lieu de plaisir. Dieu n'a pas chassé l'homme du paradis de délices, pour qu'il les recherchât.

Les plaisirs ne vont pas mieux au lieu de corruption où est maintenant la nature humaine. Ce qui se corrompt facilement se conserve bien mieux dans l'eau salée que dans l'eau douce. L'homme est exposé à la corruption dans l'état de nature bien ordonnée, et la peine la conserve, comme une espèce d'eau salée, dans l'état de nature déchue.

Ils ne sont point encore le partage d'un corps réduit à la condition d'esclave. Les coups et les fouets, et non les plaisirs, voilà ce qu'il faut à un serviteur mal intentionné. Livre des Proverbes, chap. XIX : « Celui qui nourrit son esclave dès l'enfance trop délicatement, le trouvera plus tard récalcitrant. » Les délices ne vont pas mieux à la sottise du corps, auquel il faut la verge pour le châtier. Proverbes, chapitre X : « Il faut des coups là où il n'y a pas de cœur. » Ibidem, ch. XIX : « Les délices siéent mal à l'insensé. » Proverbes, ch. XXX : « La terre est troublée par l'insensé, quand il est rassasié. » L'insensé rassasié de nourriture est un homme livré aux plaisirs charnels.

Les délices ne vont pas mieux à la condition de chrétien. Saint Bernard dit : « Le Christ, qui ne peut se tromper, a pris ce qui est le plus ennemi de la chair : c'est donc ce qui est le meilleur, le plus utile, ce que l'on doit préférer ; » donc, à l'exemple de Jésus-Christ lui-même, un chrétien doit choisir non ce qui flatte, mais ce qui mortifie les sens. Saint Paul, Epître aux Galates, chap. V : « Ceux qui appartiennent à Jésus-Christ ont crucifié leur chair avec ses vices et ses

---

magnæ et æterni sabbati, quod præstolamur. » Deliciæ solemnitati congruunt non vigiliæ.

Non congruunt etiam deliciæ loco in quo sumus : locus enim exilii vallis miseriarum, non locus deliciarum. Non ejecit hominem Deus de loco deliciarum, ut sibi delicias procuraret.

Item, non congruunt deliciæ statui corruptionis, in quo nunc est humana natura. Quæ facile corrumpuntur, melius servantur in aqua salsa quam in aqua dulci. Homo etiam in statu naturæ bene institutæ positus deliciis corruptionem incurrit, quæ tribulatio quasi aqua salsa etiam in statu naturæ destitutæ custodit.

Non congruunt etiam deliciæ servili conditioni corporis. Servo malevolo tortura et compedes congruunt, non deliciæ. *Proverb.*, XIX : « Qui delicate a pueritia nutrit servum suum, postea sentiet eum contumacem. » Item, non congruunt deliciæ stultitiæ corporis, ad cujus correptionem virga necessaria est. *Proverb.*, X : « Virga in dorso ejus qui indiget corde. » Ibidem, XIX : « Non decent stultum deliciæ. » Per stultum cibo satiatum movetur terra. » *Proverb.*, XXX. Stultus cibo satiatus est homo carnalibus deliciis repletus.

Non congruunt etiam deliciæ statui christiano. Bernardus : « Christus qui non fallitur, elegit quod carni molestius est, id ergo melius, id utilius, id magis eligendum. » Exemplo ergo ipsius Christi non carni delectabilia, sed molesta debet christianus eligere. *Galat.*, V : « Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis. » *Matth.*, XI : « Qui

concupiscences. » S. Matthieu, chap. II : « Celui qui ne prend pas sa croix et qui ne me suit point, n'est pas digne de moi. » Le chrétien doit préférer les souffrances de la chair avec le peuple de Dieu, aux joies criminelles du démon, comme on le lit de Moïse dans l'Epître aux Hébreux, chap. XI : « Il aima mieux être affligé avec le peuple de Dieu, que de jouir du plaisir si court qui se trouve dans le péché. » Il faut spécialement éviter de nourrir trop délicatement les enfants. Quintilien dit : « Plût aux dieux que nous ne corrompissions point nous-mêmes les mœurs de nos enfants; car nous amollissons l'enfance dès son berceau. » En effet, cette éducation molle, que nous nommons indulgence, énerve toute la vigueur de l'ame. Sénèque : « L'éducation et la discipline forment les mœurs; on aime ce à quoi l'on a été formé de bonne heure. »

Les délices sont funestes également à quiconque veut s'appliquer à l'étude de la sagesse. Livre de Job, chap. XXVIII : « La sagesse ne se trouve point en la terre de ceux qui vivent dans les délices. » Saint Jérôme : « Les Grecs disent parfaitement : Le ventre rempli de graisse ne donne point un esprit délié. » Sénèque : « La trop grande quantité de nourriture est un obstacle à l'activité de l'esprit; s'abstraire des plaisirs est le moyen d'aiguiser l'intelligence. » Les enfants qui méprisèrent les mets de la table du roi, et qui se contentèrent d'une nourriture commune, devinrent plus intelligents que les autres. Daniel, chap. Ier.

Pour ce qui regarde une nourriture trop apprêtée, nous devons faire observer que celui qui veut des mets préparés avec trop d'art et de recherche, aiguise le glaive de son ennemi. Saint Bernard dit, en parlant de cette délicatesse exquise des mets : « Les cuisiniers mettent partout tant d'apprêt et de soin, qu'après avoir dévoré quatre à cinq plats, on mange encore des autres; la satiété ne diminue pas l'appétit. » Le ventre, qui ne raisonne pas, se remplit, mais la variété

---

non accipit crucem, et sequitur me, non est me dignus. » Christianus debet potius eligere habere cum populo Dei carnis afflictionem, quam inordinatam cum servis diaboli consolationem, sicut de Moyse legitur. *Hebr.*, XI : « Magis eligens affligi cum populo Dei, quam temporalis peccati habere jucunditatem. » Specialiter cavendum est, ne pueri delicate nutriantur. Quintilianus : « Utinam liberorum nostrorum mores non ipsi perderemus; infantiam enim statim deliciis solvimus. » Nam illa quam indulgentiam vocamus, educatio mollis nervos omnes frangit mentis. Seneca : « Educatio et disciplina mores facit, et id sapit quisque, quod didicit. »

Non congruunt etiam deliciæ homini qui studet sapientiæ. *Job*, XXVIII : « Non invenitur in terra suaviter viventium. » Hieronymus : « Pulchre dicitur apud Græcos : Pinguis venter non gignit sensum tenuem. » Seneca : « Copia ciborum subtilitas impeditur; abstinentia a deliciis valet ad intelligentiam. » Pueri qui cibos regios contempserunt, cibis grossis contenti, intelligentiores cæteris inventi sunt, *Dan.*, I.

De curiositate præparandi notandum, quod qui studiose et laute cibos præparari facit, gladium hostis sui acuit. Bernardus loquens de hac curiositate : « Tanta, inquit, accuratione et arte cocorum cuncta apparantur, ut quatuor vel quinque ferculis devoratis, prima non impediant novissima, nec satietas minuat appetitum. » Venter

des mets prévient le dégoût. Parce qu'en effet, vous pensez bien que nous n'aimons plus les choses simples et naturelles, telles qu'elles ont été créées, quand, par ce mélange de toutes sortes de choses, au mépris du goût naturel que Dieu avoit donné à chacune d'elles, nous provoquons la gourmandise à l'aide de toutes ces saveurs étrangères; on excède les bornes de la nécessité, sans parvenir à la sensualité.

CHAPITRE XXV.

Du temps et de la manière de prendre ses repas.

Il faut bien se garder de prévenir l'heure des repas. Car celui qui n'est pas fidèle à cette règle n'attend pas que la sauce soit préparée, c'est-à-dire la faim; aussi trouve-t-il tout insipide. Sénèque a dit : « Le pain sec vous paroîtra très-bon, quand la faim l'aura rendu tendre et savoureux; aussi ne faut-il pas manger avant qu'elle vous y invite. J'attendrai donc et je ne mangerai pas avant que je puisse avoir un bon pain, ou que je désire être dégoûté d'un mauvais. » Saint Bernard a dit : « Pour un homme prudent et sobre, il ne faut pas d'autre assaisonnement que le sel et la faim. » Le Sage a dit : « Le besoin assaisonne tout. » La tempérance et la propreté sont les règles pour prendre ses repas. Il est honteux devant les hommes de ne savoir pas manger, sans se tacher le corps et les habits; mais il est très-mal devant Dieu de ne savoir point manger sans souiller son ame. Il faut donc éviter à table les taches du corps et de l'ame.

Il faut encore y observer les lois de la tempérance, ne point manger avec gloutonnerie et précipitation, ne pas trop boire et éviter de se jeter sur les mets avec une indécente précipitation. Ecclésiastique, ch. XXXVIII : « Ayez de la réserve dans les festins et ne vous jetez pas sur

---

quidem dum nescit, oneratur, sed varietas tollit fastidium. Quia enim putas, ut ea natura creavit, epulas fastidimus, dum alia aliis multifarie permiscentur, et spretis naturalibus, quos Deus indidit rebus, quibusdam adulterinis gula provocatur saporibus, transitur nimirum meta necessitatis, sed necdum delectatio superatur.

CAPUT XXV.

De tempore et modo sumendi cibum.

Attendendum est, ne tempus comedendi præveniatur. Qui enim prævenit, non expectat donec salsa parata sit, scilicet fames unde cibum insipidum comedit. Seneca : « Solus panis bonus tibi fiet, cum tenerum et similaginem fames reddet; ideo non est ante edendum, quam illam imponat. Expectabo ergo, nec ante edam quam aut bonum panem habere potero, aut malum fastidire desidero. » Bernardus : « Prudenter sobrieque conversanti satis est ad omne condimentum sal cum fame. » Sapiens : « Desideriis omnia condiuntur. » Ad modum sumendi cibum pertinet munditia et temperantia. Secundum sæculum valde verecundum est, si homo adultus nesciat se pascere, quin se maculet corporaliter, et secundum Deum valde verecundum est, si homo nesciat se pascere, quin animam suam maculet. Utraque ergo immunditia cavenda est in mensa, et corporalis, et spiritualis.

Temperantia etiam ibi servanda est, ut non comedatur cum festinatione nimia, et appetitus cibi vel potus refrænetur, et effusio super escam vitetur. *Ecclesiast.*, XXXVIII : « Noli esse avidus in omni epu-

tous les mets. » Saint Augustin a dit : « Le sage peut user de mets précieux, sans être pour cela un sensuel et un gourmand, mais l'insensé est dévoré d'une ignominieuse avidité pour la nourriture la plus vile ; et tout le monde jugera plus honnête de manger modérément du poisson, comme fit le Sauveur, que de se jeter avec excès sur des lentilles, à la façon d'Esaü. » Ce n'est pas parce que leur nourriture est plus grossière que la nôtre, que presque tous les animaux sont plus sobres que nous. Il y a convoitise du regard intérieur des aliments, quand la pensée en est tellement saisie, qu'elle ne peut songer à autre chose. Cette honteuse gourmandise fait qu'on coupe mal son pain et qu'on mange d'une manière inconvenante ; afin de comprimer cette avidité, on peut couper son repas en interjetant quelques prières ou la récitation d'un psaume.

CHAPITRE XXVI.

Il faut engager les jeunes adolescents qui ne peuvent pas garder la continence à se marier.

Comme c'est dans l'adolescence que l'ardeur de la concupiscence est le plus vive, il faut engager les jeunes gens qui ne veulent ou qui ne peuvent pas garder la continence, à réprimer leurs passions par les devoirs du mariage. C'est ce que dit Salomon, au chapitre V du livre des Proverbes : « Vivez dans la joie avec la femme que vous avez prise dans votre jeunesse. » Et il ajoute : « Pourquoi vous laisserez-vous séduire à une étrangère ; et pourquoi vous reposerez-vous dans le sein d'une autre ? » C'est l'avis que donne l'Apôtre dans la première Epître aux Corinthiens, chap. VII : « Que chacun ait une épouse à cause de la fornication ; » il veut dire, dans la crainte de tomber dans la fornication. Puis encore : « Il vaut mieux se marier que de brûler. »

---

latione, nec te effundas super omnem escam. » Augustinus : « Fieri potest, ut sine omni vitio cupiditatis vel voracitatis pretiosissimo cibo sapiens utatur, insipiens autem fœdissimæ gulæ flamma in vilissimum cibum ardescat, et sanctius quisque Domini more maluerit piscibus vesci, quam lenticula more Esau. » Non propter hoc continentiores sunt nobis pleræque bestiæ, quia vilioribus cibis aluntur. Effusio vultus interioris super escam est, quando ad cibum sic ardore animus trahitur, ut aliud cogitare non sinatur. Comitari solet fœdam aviditatem inordinate scindendo panem et sumendo cibum ; valet contra hanc aviditatem Psalmi interpositio cum aliqua oratione.

CAPUT XXVI.

Quod in ætate adolescentiæ monendi sunt, qui non possunt continere ad matrimonium.

Cum in ætate adolescentiæ maxime sæviat ardor concupiscentiæ, admonendi sunt juvenes, qui non possunt nec volunt continere, ut concupiscentiam refrænent conjugii lege. Sic monebat Salomon, *Proverb.*, V : « Lætare cum muliere adolescentiæ tuæ ; » et subditur : « Quare seduceris, fili mi, ab aliena, et foveris in sinu alterius ? » Ad id monet Apostolus, I. *Corinthiorum*, VII : « Propter fornicationem unusquisque uxorem habeat ; » fornicationem, inquit, vitandam, et subditur : « Melius est nubere quam uri. » Item, *Hebræorum*, ult. :

Et encore au dernier chapitre de l'Epître aux Hébreux : « Que votre mariage soit honorable en tout, » ajoutons ici un mot de l'Apôtre : « Et que votre lit soit sans tache ; car Dieu jugera les fornicateurs et les adultères, » c'est-à-dire il les condamnera. Cet avis est pour ceux qui ne peuvent pas garder la continence et non pour ceux qui le peuvent et qui en ont le désir ; car cela vaut bien mieux. C'est pourquoi saint Paul dit dans sa première Epître aux Corinthiens, ch. VII : « Celui qui marie sa fille fait bien, celui qui ne la marie pas fait mieux. » Et dans le même chapitre : « Je veux que tous soient comme moi, c'est-à-dire continents. » Il faut faire l'éloge du mariage, afin de le faire aimer et de diriger les ames vers la doctrine de la bonne règle, pour qu'on se marie saintement comme on le doit, et qu'on y soit fidèle quand on l'a contracté. Or, quatre choses recommandent la sainteté du mariage. Premièrement, l'honneur auquel Dieu l'a élevé; secondement, son fruit précieux ; troisièmement, sa dignité de sacrement; quatrièmement, sa puissante efficacité.

D'abord il faut remarquer que Dieu a honoré le mariage par son institution, dont il est l'auteur en sauvant des époux des eaux du déluge. Il l'a encore honoré dans son incarnation et dans les noces auxquelles il a assisté ; et il l'honore encore par la bénédiction de l'Eglise. Nous avons quatre preuves de la dignité de son institution. Premièrement, l'autorité de celui qui l'a institué. Des saints, tels que saint Augustin ou saint Benoît, ont institué les autres ordres ; mais c'est Dieu lui-même, qui ne peut pas se tromper, qui a institué le mariage. En sorte que, si celui qui transgresse la règle de saint Benoît, est coupable, celui qui transgresse l'ordre du mariage, établi par Dieu, est bien plus coupable. Secondement, le lieu où il a été institué, c'est-à-dire le Paradis. Car, il fut institué après que Dieu eut envoyé un profond sommeil à Adam, Genèse, ch. II. Adam fut ravi en esprit, et il

---

« Honorabile connubium in omnibus, » supple, « et torus immaculatus. Fornicatores enim et adulteros judicabit Deus, » id est, damnabit. Admonitio ista fit non valentibus continere, et non illis qui valent et volunt continere, illud enim melius est. Unde I. *Corinthiorum*, VII : « Qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit, et qui non jungit, melius facit. » In eodem : « Volo omnes homines esse sicut me, scilicet continentes. » Commendandum est conjugium, ut ametur et ad doctrinam sanæ regulæ dirigendum, ut modo debito contrahatur, et contractum custodiatur. Ad commendationem ipsius quatuor faciunt.

Primo, honor ei a Deo exhibitus ; secundo, pretiosus ejus fructus; tertio, hoc quod sacramentum est ; quarto, magna ejus efficacia. Circa primum notandum, quod Deus honoravit conjugium instituendo, et in diluvio conjuges salvando ; honoravit etiam illud in incarnatione et in nuptiis, et adhuc honorat in Ecclesiæ benedictione. Quantum ad ejus institutionem quatuor pertinent ad ejus honorem. Primo, instituentis authoritas, cum alios ordines instituerit aliquis sanctus, ut Augustinus vel Benedictus, ordinem matrimonii instituit ipse Deus qui errare non potest : unde si culpabilis est, qui ordinem Benedicti transgreditur, constat valde culpabilem esse, qui transgreditur ordinem matrimonii a Deo institutum. Secundo, locus in quo institutum est, scilicet paradisus. Institutum enim est immisso sopore in Adam. *Genes.*,

vit la cour céleste, où il reconnut la vertu du mariage et sa dignité de sacrement. Adam étoit de corps dans le paradis terrestre, mais il étoit en ame dans le paradis des cieux. Troisièmement, son antiquité. Car l'institution du mariage n'est pas nouvelle, puisqu'il remonte avant tout autre ordre établi sur la terre. Quatrièmement, l'état d'innocence dans lequel il fut établi. Car il fut institué à cette époque fortunée où l'homme n'étoit point encore coupable.

CHAPITRE XXVII.

Eloge du mariage.

Dieu ne sauva que des époux du déluge. Noë et sa femme, ses trois enfants et leurs femmes furent sauvés dans l'arche. Tous les concubinaires et les femmes de mauvaise vie périrent dans le déluge. La sainte Vierge voulut entrer dans cet ordre général, malgré qu'elle eût fait vœu de virginité, ce qui honore infiniment le mariage. Dieu ne voulut pas prendre chair de sa sainte Mère avant qu'elle ne fût mariée. Le mariage est le manteau que prit la sainte Vierge, pour cacher sa divine conception. Ce voile déroba au démon le mystère de notre rédemption. Celles-là sont malheureuses et maudites qui préfèrent être dans la confusion de Satan que dans l'ordre de la Vierge bienheureuse.

La confusion du diable, c'est l'état des femmes publiques qui commettent le crime tantôt avec leur père, tantôt avec leur fils, d'autrefois avec les deux frères, ou leurs parents, aujourd'hui avec des garçons, demain avec des hommes mariés, maintenant avec des prêtres ou des religieux, une autre fois avec des lépreux. Elles sont

---

II. Et raptus est Adam in spiritu, et interfuit curiæ cœlesti, ubi agnovit virtutem matrimonii, et ejus rei esse sacramentum, et erat Adam tunc corpore in paradiso terrestri, mente vero in paradiso cœlesti. Tertio est antiquitas. Non enim de novo institutus est ordo iste, immo antiquitate excedit omnem ordinem in terris institutum. Quarto, status innocentiæ, in quo est institutum. Institutum enim est illo felici tempore, in quo homo nondum peccaverat.

CAPUT XXVII.

Commendatio matrimonii.

Tempore diluvii solos conjuges salvavit. In arca enim salvati sunt Noe, et uxor ejus, et tres filii ejus, et eorum uxores. Si qui erant concubinarii, si quæ meretrices, omnes diluvio perierunt. Hunc ordinem Beata Virgo intrare voluit, licet proposuisset servare virginitatem, quod non parum facit ad honorem matrimonii. Noluit Deus filius carnem ex ea sumere, nisi donec esset in matrimonio. Noluit Deus filius carnem ex ea sumere, nisi donec esset in matrimonio. Matrimonium est pallium, quo Beata Virgo usa est, quo occultaret cœlestem conceptum. Sub hoc pallio celatum est diabolo mysterium redemptionis nostræ. Infelices et maledictæ sunt illæ, quæ potius eligunt esse in confusione diaboli, quam in ordine Beatæ Virginis.

Confusio diaboli est status meretricum, quæ quandoque peccant cum patre, post cum filio, quandoque cum duobus fratribus, vel cognatis, quandoque cum solutis, quandoque cum conjugatis, quandoque cum sacerdotibus, quandoque cum religiosis, quandoque cum leprosis. Infelices

bien malheureuses les adultères qui ne tiennent pas au lien sacré du mariage et qui ne craignent pas de souiller le manteau de la bienheureuse Vierge Marie. Notre-Seigneur a encore honoré le mariage en assistant avec sa Mère et ses disciples à des noces, où il fit le premier miracle éclatant qui eut lieu en présence de ses disciples, en changeant l'eau en vin. Il honore encore le mariage par la précieuse bénédiction que l'Eglise donne aux époux, pendant la messe, au pied de l'autel, en présence de son sacré corps. Celui qui préfère vivre en concubinage que de se marier, préfère la malédiction à la bénédiction. Car tant qu'il est dans le péché, quoi qu'il fasse, il est maudit. Psaume, CVIII : « Il n'a pas voulu la bénédiction, elle s'éloignera de lui. » Les concubinaires tomberont sous la malédiction, car ils entendront ces paroles du vingt-sixième chapitre de l'Evangile de saint Matthieu : « Retirez-vous de moi, maudits, dans le feu éternel. » Et ceux qui se conduisent bien dans le mariage, entendront celles-là : « Venez les bénis de mon Père. »

Ce qui sert à recommander le mariage c'est le fruit précieux qui en est la conséquence ; car il en naît des enfants de ce siècle, qui, par adoption, deviendront les enfants de Dieu. Si quelqu'un avoit une vigne qui lui donnât mille muids de vin par an, il l'estimeroit beaucoup. Combien donc ne doit-on pas aimer le mariage, qui procrée des enfants, quand un enfant vaut mieux que tout le vin du monde? Par le mariage on engendre des vierges ; or, si la virginité est honorable, ne doit-on pas beaucoup honorer le mariage qui la procrée. Saint Jérôme a dit : « Je loue le mariage, parce qu'il engendre des vierges. Je cueille une rose sur les épines et je tire une perle d'un coquillage.»

Ce qui fait encore la gloire du mariage, c'est qu'il est un des sept sacrements de l'Eglise. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : « Le mariage

---

etiam sunt adulteræ conjugio non adhærentes, nec timentes pallium B. Virginis inquinare. Honoravit etiam conjugium in hoc, quod voluit interesse nuptiis cum matre sua, et discipulis suis, ubi voluit facere primum miraculum aperte, quod fecit coram discipulis mutando aquam in vinum. Honorat etiam conjugium in excellenti benedictione, quam Ecclesia facit conjugibus juxta altare ad Missam in præsentia Dominici corporis. Qui potius vult esse concubinarius, quam in conjugio, potius vult habere maledictionem, quam benedictionem : quandiu est enim in peccato, maledictus est, quidquid agat. *Ps.* CVIII : « Noluit benedictionem et elongabitur ab eo. » Concubinarii habebunt maledictionem, audient enim illud *Matth.*, XXVI : « Discedite a me maledicti in ignem æternum. » Qui autem bene se habent in matrimonio, audient illud : « Venite, benedicti Patris mei. »

Ad commendationem matrimonii facit pretiosus fructus, qui a matrimonio sequitur : generantur inde filii hujus sæculi, qui post per adoptionem sunt filii Dei. Si quis haberet vineam, quæ annuatim ferret mille modios vini, valde amaret eam : quantum ergo amandum est matrimonium, unde pueri procreantur, cum puer unus prævaleat toti vino, quod in mundo est? Ex matrimonio generant virgines, unde si virginitas multum amanda est, et matrimonium multum est amandum. Hieronymus : « Laudo conjugium, quia virgines generat : lego de spinis rosam, de concha margaritam. »

Item, ad commendationem matrimonii facit, quod est unum de sacramentis Ecclesiæ : unde Apostolus loquens de ipso di-

est un grand sacrement, je dis, dans le Christ et dans l'Eglise, » Ephes., chap. V. Son éloge se tire encore de sa grande puissance, qui s'appuie de preuves nombreuses. Premièrement, parce que cet acte charnel, qui sans le sacrement seroit péché mortel, avec lui devient véniel, ou tout-à-fait innocent. Secondement, parce qu'il est un remède aux maux qui sont la suite du concubinage, savoir : la stérilité, la mort violente des enfants et l'inceste. Troisièmement, parce qu'il est efficace pour procurer la concorde, qui est si agréable à Dieu, et qui est si offensé des divisions. Un état tout entier est quelquefois ramené à la concorde, par un seul mariage. Livre des Proverbes, chap. VI : « Il y a six choses que le Seigneur hait et son ame déteste la septième. » La septième qu'il déteste est celui qui sème les dissensions entre ses frères. Quatrièmement, parce qu'il défend l'homme du côté où il est le plus attaqué par le démon. Job, chap. XL : « Sa force est dans ses reins. » Dans l'état du mariage, un homme doit être bon père, bon époux et gouverner avec sagesse sa famille et sa maison. En se mariant il doit bien faire attention à la personne qu'il épouse et dans quelle intention il l'épouse. D'abord à la personne qu'il prend, parce que, comme dit Aristote, une bonne femme est un oiseau rare en ce monde. Ecclésiaste, chap. VII : « Entre mille hommes j'en ai trouvé un bon; mais de toutes les femmes je n'en ai pas trouvé une seule. » Aussi faut-il être très-difficile dans le choix d'une femme, de peur de tomber dans une erreur irréparable à l'homme. Le Sage a dit : « On ne peut pas se débarrasser de sa femme une fois qu'on l'a épousée, mais on doit la garder, quelle qu'elle soit, fût-elle colère, insensée, laide, superbe, dégoûtante. » Saint Fulgence a dit : « Une femme est une ressource et une consolation de tous les instants, ou

---

cit : « Sacramentum magnum est, ego autem dico in Christo et Ecclesia, » *Ephes.*, V. Ad commendationem etiam ipsius facit magna ejus efficacia, quæ potest ostendi multipliciter. Primo per quod hoc opus carnale quod sine eo esset mortale, cum eo est veniale, vel omnino sine peccato. Secundo per hoc, quod remedium est contra mala, quæ ex meretricio sequuntur, quæ sunt sterilitas, prolis interfectio, incestus. Tertio per hoc, quod adeo efficax est ad concordiam faciendam, quæ multum placet Deo, sicut discordia multum et displicet. Tota patria una uno matrimonio quandoque ad concordiam reducitur. *Proverb.*, VI : « Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus. » Septimum quod detestatur, est, qui seminat inter fratres discordias. Quarto, per hoc quod defendit hominem ex ea parte qua diabolus eum fortius impugnat. *Job*, XL : « Fortitudo ejus in lumbis ejus. » Ad statum conjugalem pertinet, ut vir debito modo se habeat ad uxorem, et prolem, et domus, et familiæ gubernationem. Ad uxorem vero eam ducendo, et post cohabitando. Ducendo vero attendere debet, qualis ducatur, et qua intentione. Qualis ducatur attendendum est, quia ut ait Philosophus, rara avis est in terris bonis uxor. *Eccli.*, VII : « Virum unum de mille reperi, mulierem ex omnibus non inveni. » Ideo in eligenda uxore adhibenda est diligentia, ne contingat errare, errore quem homo non possit emendare. Sapiens : « Nulla est uxoris jam conjunctæ probatio, sed qualiscunque obvenerit, est habenda, et jugiter retinenda, etiam si iracunda, si fatua, si deformis, si superba, si fœtida. » Fulgentius : « Uxor aut perpetuale refugium, aut perenne tormentum. » Uxor bona virum iratum mitigat, unde mulier

un tourment continuel. » Une bonne épouse abaisse la colère de son mari ; c'est ce qui fait dire qu'elle l'attendrit et le convertit à Dieu. Saint Paul, première Epître aux Corinthiens, ch. VII : « L'époux infidèle est sanctifié par l'épouse fidèle. » Nous en avons un exemple dans sainte Cécile, qui peu de temps après son mariage, convertit son époux à Jésus-Christ. Livre des Proverbes, chap. XII : « La femme vigilante est la couronne de son mari. » Pour cette raison et d'autres semblables, il est dit au vingt-sixième chapitre de l'Ecclésiastique : « Le mari d'une femme qui est bonne est heureux. » Et quelques lignes plus bas : « La femme vertueuse est un excellent partage. » Il est dangereux d'habiter avec une mauvaise femme. Aussi lit-on au vingt-ciuquième chapitre de l'Ecclésiastique : « Il vaut mieux demeurer avec un lion et un dragon, que d'habiter avec une méchante femme. » On dit qu'il y a trois choses qui chassent un homme de sa maison : la fumée, l'eau qui tombe à travers le toit et une mauvaise femme.

CHAPITRE XXVI.

Conseils à ceux qui cherchent à se marier.

Il faut choisir pour épouse une femme vertueuse, car elle doit être un secours pour le salut, d'après cette parole de la Genèse, chap. II : « Faisons-lui un aide semblable à lui. » Si elle est vertueuse elle devient un puissant moyen de sanctification, puisqu'on est toujours avec elle, mais elle devient, au contraire, un obstacle immense, si elle est mauvaise. Mais comme on ne peut avoir une épouse vertueuse, si Dieu ne la donne, celui qui veut se marier, doit la demander à Dieu, en priant, en faisant prier pour lui et en faisant des aumônes. Proverbes, chap. XIX : « Le père et la mère donnent les maisons et les richesses; mais c'est le Seigneur proprement qui donne à l'homme une femme sage. » Ecclésiastique, ch. XXVI : « La femme vertueuse

---

dicitur quasi molliens virum, et ad Deum convertit. I. *Cor.*, VII : « Sanctificatus est enim vir infidelis per mulierem fidelem. » De hoc exemplo habetur in beata Cæcilia, quæ desponsata mox sponsum convertit ad Christum. *Proverb.*, XII : « Mulier diligens corona est viro suo ; » propter hoc et his similia dicitur *Eccles.*, XXVI : « Mulieris bonæ, beatus vir : » et post : « Pars bona mulier bona : » Periculosum est habitare cum muliere mala. Unde *Eccles.*, XXV : « Leoni et draconi placebit magis commorari quam habitare cum muliere nequam. » Tria dicuntur hominem expellere de domo, scilicet fumus, stillicidium et mala uxor.

CAPUT XXVIII.

Quomodo ducendo uxorem se debet habere.

Eligenda est pro uxore mulier bona : adjutorium enim debet esse salutis secundum illud *Gen.*, II : « Faciamus ei adjutorium. » Si bona sit, magnum est adjutorium salutis, cum sit familiarissima : si vero sit mala, magnum impedimentum salutis. Sed quia nullus potest habere uxorem bonam, nisi a Deo detur, volens inire conjugium, orando, et orari faciendo, et eleemosynas dando debet eam a Deo quærere. *Proverb.*, XIX : « Dominus et divitiæ dantur a parentibus, a Domino vero proprie uxor prudens. » *Eccles.*

est un excellent partage ; c'est celui de ceux qui craignent Dieu, et elle sera donnée à un homme pour ses bonnes actions. » Il faut encore qu'elle soit de bonne famille. On doit craindre d'épouser la fille d'un usurier ou d'un voleur. Ce mauvais choix des femmes fut une des causes du déluge. Les enfants de Dieu voyant, en effet, que les filles des hommes étoient belles, prirent pour femmes, celles d'entre elles qui leur avoient plu. Genèse, chapitre VI. On appelle enfants de Dieu la race de Seth, et enfants des hommes, la race de Caïn. On doit prendre une femme de sa condition ; c'est-à-dire noble, si on est noble, roturière si on est de cette classe de la société. Genèse, chapitre II : « Faisons-lui un aide semblable à lui. » Dieu forma la femme d'une côte de l'homme, de peur que l'un ne s'enorgueillît d'une plus noble origine que l'autre. Il ne forma pas la femme de la tête d'Adam, de crainte qu'elle ne se crût faite pour dominer, ni des pieds, afin qu'elle ne pensât pas qu'elle étoit née pour la servitude, mais du milieu de son corps, pour montrer qu'elle étoit son égale. Un poète a dit : « Si vous voulez faire un mariage bien assorti, qu'il n'y ait rien de disproportionné entre vous deux. » Il ne suffit pas seulement qu'il y ait égalité de naissance, mais il faut encore qu'il y ait proportion d'âge et d'agréments. Car si une jeune femme épouse un vieillard et une belle personne un homme laid, elle le prend en dégoût et devient adultère. L'anneau nuptial figure parfaitement ces rapports de convenances, car s'il est trop petit il gène le doigt, s'il est trop large, on le perd. Ainsi en est-il dans le mariage ; s'il y a convenance les époux demeurent unis, sinon, ils se séparent.

En se mariant, on doit avoir une intention honnête. Car on ne doit pas se marier pour le seul plaisir de la chair, mais afin d'avoir des enfants, d'éviter le vice de l'impureté, et pour donner à Dieu des adorateurs. Il faut désirer des enfants selon la chair, pour en faire ensuite

---

XXVI : « Pars bona, mulier bona, in parte bona timendum Deum dabitur viro pro factis bonis. » Attendendum est etiam, quod sit de bona progenie. Timendum est ducere etiam filiam usurarii, vel raptoris. Hæc fuit una de causis diluvii, videntes enim filii Dei filias hominum quod essent pulchræ, acceperunt sibi uxores ex omnibus, quas elegerant, *Gen.*, VI : « Filii Dei vocantur, qui erant de stirpe Seth ; filii hominum qui erant de stirpe Cain. » Debet eligere uxorem sibi similem, scilicet nobilem, si est nobilis, ignobilem, si sit ignobilis. *Gen.*, II : « Faciamus ei adjutorium simile sibi. » De costa viri formavit Deus mulierem, ne posset unus contra alterum gloriari, se esse de nobiliori genere. Non formavit Deus mulierem de capite, ne crederetur formata ad dominationem : nec de pede, ne crederetur subjicienda in servitutem, sed de medio, ut haberetur tanquam socia. Poeta : « Si qua voles apte nubere, nube pari. » Paritas illa non solum attendenda est quantum ad nobilitatem, sed etiam quantum ad juventutem et pulchritudinem. Quando enim juvenis et pulchra nubit seni et deformi habet eum exosum, et adultera efficitur. Paritas ista bene in annulo ostenditur, qui si strictior, sit digito non congruit, si vero latior decidit. Sic se habet inter conjuges, si sint dispares, quia simul manentes sunt concordes, vel unus ab altero descendit.

Volens inire conjugium, debet habere intentionem rectam : non enim debet eam ducere causa luxuriæ, sed causa prolis procreandæ, et fornicationis vitandæ, et ut habeat hæredem Dei cultorem. Deside-

des enfants de Dieu, par adoption. Livre de Tobie, chap. VI : « L'ange dit au jeune Tobie, lorsque des personnes s'engagent dans le mariage, de manière qu'ils bannissent Dieu de leur cœur et de leur esprit, et qu'ils ne pensent qu'à satisfaire leur brutalité, comme les chevaux et les mulets qui sont sans raison, le démon a pouvoir sur eux. » Et dans le même chapitre : « Pour vous, vous prendrez cette fille dans la crainte du Seigneur et dans le désir d'avoir des enfants, plutôt que par un mouvement de passion. » Ibidem, chap. VIII : « Alors le jeune Tobie dit ces paroles : Maintenant, Seigneur, vous savez que ce n'est point pour satisfaire ma passion que je prends une épouse, mais dans le seul désir de laisser des enfants, par lesquels votre nom soit béni dans tous les siècles des siècles. »

CHAPITRE XXIX.

Comment on doit se comporter dans le mariage.

Lorsqu'on est marié, on doit se conduire convenablement envers sa femme; lui donner un amour discret et honnête, l'honorer, s'unir à elle avec modération et la traiter avec douceur et charité. Le Sage a dit : « L'époux trop passionné est adultère avec sa propre femme. » Saint Jérôme, dans sa lettre à Jovinien, dit, en parlant d'un époux trop épris de sa femme : « Le principe de cet amour étoit honnête, l'excès, honteux : mais qu'importe si on se déprave dans l'usage d'une chose permise. » L'homme sage doit donc aimer sa femme raisonnablement et non passionnément : rien n'est plus honteux que d'aimer une épouse comme on feroit une adultère. Il doit l'honorer comme sa compagne chérie; première Epître de saint Pierre, chap. III : « Les traitant avec honneur et discrétion, comme le sexe le plus

---

rium debet habere generandi filios secundum carnem, qui post fiant filii Dei per adoptionem. *Tob.*, VI : « Dixit Angelus Tobiæ minori, in eos qui conjugium ita suscipiunt, ut Deum a se et sua mente excludant : et suæ libidini vacent sicut equus, et mulus, quibus non est intellectus. Habet super eos dæmon potestatem. » In eodem : « Accipies virginem cum timore Domini, et amore filiorum magis quam lididine ductus. » *Ibid.* VIII : « Dixit Tobias minor. Nunc Domine tu scis, quoniam non luxuriæ causa accipio uxorem meam, sed sola posteritatis dilectione, in qua nunc benedicatur nomen tuum in sæcula sæculorum. »

CAPUT XXIX.

Quomodo se debet habere cum uxore ducta.

Postquam vero uxorem duxerit, debito modo ad eam se debet habere, discrete et temperate eam amando, eam honorando, temperate ea utendo, et benigne eam tractando. Sapiens : « Adulter est in uxorem propriam amator ardentior. » Hieronymus in epistola ad Jovinianum, loquens de quodam nimis amante uxorem suam : « Origo, inquit, amoris honesta erat, magnitudo deformis : nihil autem interest, quam ex honesta causa quis insaniat. » Sapiens ergo judicio debet amare uxorem, non affectu : nihil est fœdius quam uxorem amare quasi adulteram. Honorare debet eam tanquam sociam. I. *Petr.*, III : « Quasi infirmiori vasculo muliebri impartientes honorem. »

foible. » Il doit en user avec modération et observer le temps, le lieu et les convenances. Livre de Tobie, chap. VI : « Pour vous, après que vous aurez épousé cette fille, vivez avec elle en continence, pendant trois jours. » Il doit la traiter avec bonté, puisqu'il a quitté son père et sa mère pour elle, ainsi que les autres membres de sa famille. Saint Paul, Epître aux Colossiens, chap. III : « Epoux, aimez vos épouses et ne soyez pas durs pour elles. » Pour ses enfants, il doit être ce que le veut saint Augustin : il doit les accepter avec amour, les nourrir avec bienveillance et les élever religieusement. On lit au livre des Proverbes, chap. V, touchant l'amour que l'homme doit à sa femme et à ses enfants : « Qu'elle vous soit comme une biche très-chère, comme un faon très-agréable. » On doit bien aimer une épouse qui chasse les fornicateurs, comme la biche poursuit les serpents ; et ce fils doit être bien cher, qui est agile comme un faon, pour faire le bien, clairvoyant dans les choses de la foi et orné de toute espèce de vertus.

Quant au gouvernement de la maison, le maître doit l'orner par ses mœurs et ses bonnes œuvres. Sénèque a dit : « Que la maison ne recommande pas le maître, mais le maître la maison. » Et encore : « Qu'en entrant dans notre demeure, on nous admire plutôt que son ameublement. » Au contraire, Cicéron disoit à Salluste : « Il n'y a rien qui dépare votre maison, comme vous-même. » Un homme très-laid montrant un jour, à Diogène, sa maison resplendissante de marbres et d'or, le philosophe lui cracha à la figure, en disant qu'il n'avoit pas vu dans toute la maison d'endroit plus convenable pour cela. Quant aux personnes de sa maison, il doit aimer ses domestiques, les diriger et les porter au bien. Saint Paul, première Epître à Timothée : « Celui qui n'a pas soin des siens et principalement de ses

---

Temperate debet ea uti, ut nec loco, nec tempore, nec modo indebito ei commisceatur. *Tob.*, VI : « Dixit Angelus : Tu cum acceperis eam, per tres dies continens esto. » Benigne debet eam tractare, cum matrem et patrem, et alios sibi attinentes propter ipsam reliquerit. *Col.*, III : « Viri diligite uxores vestras, et nolite esse amari ad illas. » Ad prolem sic debet se habere sicut docet Augustinus, ut scilicet amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur. De amore uxoris et prolis dicitur *Proverb.*, V : « Cerva charissima, et gratissimus hinnulus. » Valde chara debet esse uxor, quæ sic fornicatores sicut cerva serpentes sequitur : et filius valde debet esse gratus, qui ad modum hinnuli ad bona est agilis, visu fidei perspicax, virtutum varietate distinctus.

Ad gubernationem domus pertinet ut dominus ejus bonis moribus et actibus eam ornet. Seneca : « Non velis dominum esse notum a domo, sed domum a domino. » Item : « Qui domum intraverit, nos potius miretur quam supellectilem nostram. Econtra dicit Tullius Salustio : « Non est quicquam turpius domi tuæ, quam tu ipse. » Diogenes cum illi domum suam homo turpis ostenderet, omnibus in ea locis lapidibus et auro nitentibus, in faciem domini expuit, dixitque, nihil aliud vilius in illa domo respexisse. Quantum ad personas domus suæ sic debet se habere, ut domesticos diligat, contineat, et promoveat. I. *Tim.*, V : « Si quis suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior. » Non debet esse nimis austerus familiæ suæ. *Eccles.*,

domestiques, a nié la foi et est pire qu'un infidèle. » Il ne doit pas leur être trop dur. Ecclésiastique, chap. IV : « Ne soyez point comme un lion dans votre maison, en vous rendant terrible à vos domestiques. » Il faut recevoir les étrangers avec plaisir et courtoisie. Saint Paul, Epître aux Romains, chap. XII : « Pratiquant l'hospitalité ; » et aux Hébreux, chap. XIII : « Conservez toujours la charité envers vos frères ; car c'est en la pratiquant que quelques-uns ont reçu des anges pour hôtes. » Le Sage dit : « Une grande maison vide est la honte de son maître ; surtout si elle étoit fréquentée par beaucoup de monde, sous ses premiers propriétaires. » Et encore : « Il est beau de voir la demeure des grands hommes ouverte aux hommes illustres ; » il ne faut pas entendre par grands hommes, non-seulement ceux qui jouissent de la puissance et des honneurs de ce siècle, mais surtout ceux qui se recommandent par leur probité et leur vertu, fussent-ils pauvres et obscurs. Saint Luc, chap. XIV : « Lorsque vous donnerez à dîner ou à souper, n'y conviez ni vos amis, ni vos frères, ni vos parents, ni vos voisins qui sont riches ; de peur qu'ils ne vous invitent ensuite à leur tour et qu'ainsi ils ne vous rendent ce qu'ils avoient reçu de vous. Mais lorsque vous faites un festin, conviez-y les pauvres, les estropiés, les boiteux et les aveugles ; et vous serez heureux de ce qu'ils n'auront pas moyen de vous le rendre ; car Dieu vous le rendra lui-même, au jour de la récompense des justes. » Une femme doit savoir administrer sa maison, pour accroître, par sa prudence et son habileté, ses biens temporels, les garder avec soin et en user avec sagesse.

IV : « Noli esse quasi leo in domo tua evertens domesticos tuos. » Extraneos hilariter et curialiter debet recipere, *Rom.*, XII : Hospitalitatem sectantes ; » *Hebr.*, XIII : « Charitas fraternitatis maneat in vobis : per hanc enim placuerunt quidam angelis hospitio receptis. » Sapiens : « Ampla domus domino fit dedecori, si est in ea solitudo ; et maxime si sub alio domino solita est frequentari. » Item, Sapiens : « Decorum est valde domos illustrium virorum illustribus hominibus patere : » et intelligas viros illustres non solum illos qui sunt præditi potentia et honore istius sæculi, sed magis justitia et bonitate conspicui, etiam si pauperes sint et abjecti. *Luc.*, XIV : « Cum facis prandium, aut cœnam, noli vocare amicos tuos, nec vicinos divites, ne forte hi reinvitent te, et fiat tibi retributio : sed cum facis convivium, voca pauperes, et debiles, et cæcos, et claudos, et beatus eris, quia non habent, unde retribuant tibi : retribuetur enim tibi in retributione justorum. » Circa rei familiaris administrationem instruenda est, ut temporalia bona solerter et fideliter multiplicet, caute servet, et prudenter dispenset.

CHAPITRE XXX.

On ne doit pas contraindre au mariage celui qui veut garder la continence.

Le jeune homme qui, par une inspiration du ciel, veut garder la continence ou entrer en religion, ne doit pas en être empêché par ses parents; d'après ce passage du troisième chapitre du livre des Proverbes : « N'empêchez point de bien faire celui qui le peut; faites bien vous-même si vous le pouvez. » On doit craindre en effet, dans ces cas, d'aller contre le Saint-Esprit, de le contrister, ou de l'éteindre : car c'est une grande faute contre le Saint-Esprit. Saint Paul, Epître aux Ephésiens, chap. IV : « Ne contristez pas l'Esprit saint. » Ibidem, chap. V : « N'éteignez pas l'Esprit. » Saint Pierre dit au deuxième chapitre des Actes des Apôtres : « Qui suis-je pour m'opposer à Dieu. » Ce n'est pas le bon mais le malin esprit qui inspire celui qui résiste à l'Esprit saint. Il est dit au livre de la Sagesse, chap. III : « Que le Saint-Esprit aime les bonnes œuvres et n'empêche pas de rien faire de ce qui est bien. » Or, quiconque s'oppose à une bonne pensée, n'est pas mû par le Saint-Esprit. Il est à présumer que celui qui veut entrer en religion est guidé par le Saint-Esprit. Après la Conception de Marie, Joseph étant dans le doute si c'étoit un heureux ou un fâcheux événement, l'ange lui suggéra l'interprétation la plus favorable. L'interprétation en bonne part est angélique, celle en mauvaise part est diabolique; Genèse, chap. III. Le diable donne cette dernière à Eve qui étoit dans le doute. C'est une grande cruauté de faire abandonner à quelqu'un un bon projet suggéré par le Saint-Esprit. C'est une méchanceté d'Hérode et une cruauté babylonienne, d'étouffer les

---

CAPUT XXX.

Quod volens continere non sit prohibendus.

Si aliquis adolescentium Dei inspiratione voluerit continere, vel etiam religionem intrare, non est a parentibus prohibendus, secundum illud *Proverb.*, III : « Noli prohibere benefacere eum, qui potest, sed si vales, et ipse benefac. » Timendum est in talibus, Spiritum sanctum contristare, vel extinguere, vel prohibere : peccatum enim in Spiritum sanctum videtur esse, *Ephes.*, IV : « Nolite contristare Spiritum sanctum. » Ibidem : « Spiritum nolite extinguere. » *Act.*, XI, ait Petrus : « Ego quis eram, qui possem prohibere Dominum? » Spiritus malignus non spiritus bonus eum ducit, qui Spiritui sancto resistit. Dicitur *Sap.*, III, de Spiritu sancto, quod « amat bonum actum, et nihil vetat benefacere. » Non est ergo a Spiritu sancto, quod aliquis prohibet propositum bonum impleri. Quando aliquis intrat in religionem, præsumendum est, quod Spiritus sanctus eum ducat. Cum Maria concepisset, et incertus esset Joseph an res bona vel mala esset, angelus in meliorem partem hoc determinavit. Interpretatio in meliorem partem est angelica, interpretatio vero in deteriorem partem est diabolica. *Gen.*, III : « Fecit diabolus talem interpretationem Evæ dubitanti. » Cum per spiritum concepit aliquis salubre propositum, magna crudelitas est extinguere conceptum ipsius. Herodiana malitia est, et babylonica crudelitas parvulos natos extinguere : Herodianam vero, et babylonicam malitiam videntur excedere, qui ante nativitatem

enfants à leur naissance : or ceux qui éteignent un bon désir dans les hommes, avant leur naissance spirituelle, dépassent l'une et l'autre en cruauté. Ils me semblent plus féroces que le dragon infernal, qui se tenoit devant la femme, en travail d'enfant, pour dévorer son fils, dès qu'il seroit venu au monde. Apocalypse, chap. XII. Première Epître aux Corinthiens, chap. VII : « Il est bon à l'homme de ne point toucher la femme. » Il est dit encore dans le même chapitre de saint Paul, en parlant des veufs et des vierges : « Il est avantageux pour eux de rester ainsi, pour deux raisons, savoir : à cause des avantages de la virginité et des inconvénients de l'état du mariage. » Nous parlerons plus bas des prérogatives de la virginité ; quant aux inconvénients de la vie conjugale, saint Jérôme les expose en ces termes, dans l'Epître contre Jovinien : « Théophraste, dans son excellent traité du mariage, expose cette question, savoir : si un homme sage doit se marier ; après avoir dit que s'il est bien de sa personne et qu'il ait de la fortune, et s'il trouve une femme belle, de bonne conduite, de famille honnête, il le peut quelquefois ; » il ajoute ensuite : « Mais ces conditions du mariage se rencontrent rarement. Par conséquent, l'homme sage ne doit pas se marier. »

D'abord le mariage est un obstacle à l'étude de la philosophie ; car on ne peut être à la fois à ses livres et à sa femme. Une femme coûte beaucoup ; il lui faut des habits précieux, des bijoux, des pierreries, du luxe, des femmes pour la servir, un bel ameublement, des litières et des chars dorés ; puis toutes les nuits se passent à causer ; si vous vous démettez sur elle du soin de la maison, il faudra lui obéir ; si vous ne lui en donnez qu'une partie, elle pensera que vous manquez de confiance, et alors les divisions et les querelles ; et si vous n'y mettez bientôt fin, elle finira par vous empoisonner. Si vous admettez chez vous les devins et les sorciers, il y a danger pour les mœurs de

---

spiritualem conceptum in hominibus suffocant. In hoc videntur esse pejores dracone infernali, qui stetit ante mulierem, quæ erat paritura, ut cum peperisset, filium ejus devoraret. *Apocal.*, XII. I. *Cor.*, VII : « Bonum est homini mulierem non tangere. » In eodem dicitur de viduis et virginibus : « Bonum est illis, si sic permanserint, propter duo. Bonum est eis si sic permanserint propter prærogativam virginitatis, et incommoda vitæ conjugalis. » Prærogativa virginitatis inferius ostendetur, incommoda vero vitæ conjugalis ostendit Hieronymus in epistola adversus Jovinianum in his verbis : «Fertur Aureolus Theophrasti liber *De nuptiis*, in quo quærit, an vir sapiens ducat uxorem, et cum diffinisset, si pulchra esset, si bene morigerata, si honestis parentibus, si ipse sanus ac dives, si sapientem aliquando inire matrimonium,» statim intulit : « Hæc autem raro in nuptiis universa concordant : non est ergo uxor ducenda sapienti. »

Primum enim impediri studia Philosophiæ, nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire. Multa esse quæ matronarum usibus necessariæ sint prætiosæ vestes, aurum, gemmæ, sumptus, ancillæ, supellex varia, lecticæ et esseda deaurata, deinde per noctes totas garrulæ conquestiones : si totam ei domum regendam commiseris, serviendum est : si aliquid tuo arbitrio reservaveris, fidem sibi habere non putabit, sed in odium vertetur ac jurgia, et nisi cito consulueris, parabit venena. Anus intromiseris et aruspices, pe-

votre femme, si vous leur refusez l'entrée de votre maison, vous vous exposez à des soupçons injurieux. Mais à quoi bon une garde sévère? la femme débauchée lui échappera toujours, la femme sage n'en a pas besoin. La nécessité est une mauvaise gardienne de la chasteté : celle-là est vraiment chaste qui a pu et qui n'a pas voulu faire le mal. La femme belle trouve toujours des amants; celle qui est l'aide en cherche. On garde avec peine ce qui est beaucoup convoité, et on n'est guère flatté d'avoir ce que tout le monde dédaigne. Pourtant y a-t-il encore moins à souffrir d'une femme laide, qu'on a de peine à garder celle qui est belle. Ce après quoi s'adressent les désirs de tout un peuple, n'est rien moins que sûr. Dans l'un c'est la beauté, dans l'autre l'esprit, dans celui-ci c'est la jovialité, dans celui-là la libéralité, qui séduisent; et tôt ou tard, de façon ou d'autre, une place assiégée tombe au pouvoir de l'ennemi. Si on se marie afin d'avoir quelqu'un pour tenir sa maison, un secours dans la maladie, ou pour n'être pas seul, il vaut bien mieux un serviteur fidèle, docile aux ordres de son maître, et qui veillera à ses besoins, qu'une femme qui ne se croira maîtresse dans la maison, qu'autant qu'elle contrariera son mari, c'est-à-dire, si elle fait ce qui lui plaît et non ce qu'on lui commande. Nos amis et des servantes à gages nous soigneront bien mieux, dans nos maladies, que celle qui nous impute les larmes qu'elle répand. Le sage ne peut être jamais seul; il vit en compagnie de tout ce qu'il y a eu et tout ce qu'il y a d'honnêtes gens sur la terre, et porte un esprit libre partout où il veut. Sa pensée le porte partout où n'est pas son corps; et quand il n'a pas la société des hommes, il converse avec Dieu; il n'est jamais moins seul que quand il est seul.

Or, se marier pour avoir des enfants, auxquels on laissera son nom, ou pour avoir un appui dans sa vieillesse, ou savoir à qui on

---

riculum pudicitiæ est, si prohibueris, suspicionis injuria. Verum quid prodest etiam diligens custodia, cum uxor servari impudica non possit, pudica non debeat? Infida enim custos est castitatis necessitas, et illa vere pudica dicenda est, cui licuit peccare, sed noluit : pulchra cito adamatur, fœda facile concupiscit. Difficile custoditur, quod plures amant : molestum est possidere, quod nemo habere dignetur, minori tum miseriæ deformis habetur, quam formosa servetur. Nihil tutum est, in quo totius populi vota suspirant, alius forma, alius ingenio, alius facetiis, alius liberalitate sollicitat : aliquo modo, vel aliquando expugnatur, quod undique incessitur. Quod si propter dispensationem domus, et languoris solatia, et fugam solitudinis ducuntur uxores, multo melius servus fidelis dispensat obediens authoritati domini, et dispensationi ejus obtemperans, quam uxor quæ in eo se æstimat dominam, si adversum viri faciat voluntatem, id est, quod placet, non quod jubetur. Assidere autem ægrotanti magis possunt amici et vernulæ beneficiis obligati, quam illa quæ nobis imputat lacrymas suas. Sapiens autem nunquam solus potest esse, habet omnes, qui sunt, quique unquam boni fuerunt, et animum liberum quocunque vult, transfert. Quod corpore non potest, cogitatione complectitur : etsi hominum inopia fuerit, loquitur cum Deo, nunquam minus solus erit, quam cum solus fuerit.

Porro liberorum causa uxorem ducere,

laissera sa fortune, est une folie insigne. Car, que nous importe donc, une fois que nous serons morts, qu'un étranger prenne notre nom, sans qu'un fils de notre sang le fasse revivre et qu'il nous donne une innombrable postérité ? Quel secours attendez-vous, pour votre vieillesse, de celui que vous élevez et qui mourra peut-être avant vous, qui peut être un mauvais sujet, et au gré duquel vous tarderez trop à mourir, quand il sera grand. Les amis et les proches que vous vous serez choisis, sont des héritiers meilleurs et plus sûrs, que ceux que vous serez obligé d'avoir bon gré malgré.

CHAPITRE XXXI.

L'humilité est très-nécessaire aux nobles.

Il faut former à l'humilité les fils de familles nobles. L'humilité est un ornement qui va bien aux nobles. Saint Bernard dit : « Je ne sais comment il se fait que la puissance de l'humilité est plus grande chez les grands et plus éclatante dans les positions élevées » Il dit encore de l'humilité du Sauveur qui demanda le baptême de saint Jean-Baptiste : « Il est juste et raisonnable que celui qui l'emporte en dignité, l'emporte en humilité. » Le jeune homme a un besoin indispensable de l'humilité, qui n'est pas seulement la grace, mais encore le réceptacle de toutes les graces. Car, « Dieu donne la grace aux humbles. » Epître de saint Jacques, chap. III; Ire de saint Pierre, chap. V. La nature a horreur du vide ; qu'elle comble aussitôt : de même la grace a horreur de l'humilité, où elle se précipite à flots. L'humilité puise la grace, comme un vase qu'on incline dans l'eau. Ecclésiastique, ch. XIII : « Humiliez-vous devant Dieu et attendez que sa main agisse, » c'est-à-dire, sa main qui efface les mauvaises paroles et qui inspire les bonnes. L'hu-

---

ut vel nomen nostrum non intereat, vel habeamus senectutis præsidia, et certis utamur hæredibus, stolidissimum est. Quid enim ad nos pertinet recedentes e mundo, si nomine nostro alius nominetur, et filius non statim vocabulum referat, et innumerabiles sint qui eodem vocantur nomine ? Aut quæ sunt senectutis auxilia enutrire domi, qui aut prior te forte moriatur, aut perversissimis moribus sit, aut certe cum ad maturam ætatem venerit, tarde ei videaris mori ? Hæredes autem meliores et certiores sunt amici et propinqui, quos in judicio eligas, quam quos velis nolis habere cogaris.

CAPUT XXXI.

Quod nobilibus multum sit necessaria humilitas.

Monendi sunt adolescentes nobiles ad humilitatem. Conveniens ornatus nobilium est humilitas. Bernardus : « Nescio quo pacto vis humilitatis major in majoribus, et clarior in clarioribus comprobatur. » Item, idem loquens de humilitate Salvatoris petentis a Joanne baptizari : « Sic plane, sic decet ut vincat humilitate, qui sublimitate vincebat. » Adolescenti multum est necessaria humilitas, quæ non solum est gratia, sed etiam vas receptaculum aliarum gratiarum. « Deus enim humilibus dat gratiam, » *Jac.*, III, et I. *Petr.*, V. Non patitur natura vacuum quin illud impleat, nec gratia humilitatem, quin illi se infundat. Humilitas haurit gratiam ut vas inclinatum. *Ecclesiast.*, XIII : « Humiliare Deo, et expecta manus ejus, » manum scilicet condonantem mala et donantem verba bona. Humilitas fundamentum est ædificii

milité est le fondement de l'édifice spirituel; aussi est-elle nécessaire au jeune homme, comme à celui qui fait son entrée dans la bonne vie. Saint Augustin a dit : « Vous voulez élever un édifice d'une grande hauteur, donnez-lui les fondements d'une profonde humilité. » Saint Jérôme a dit : « La première vertu des chrétiens est l'humilité. » Saint Grégoire : « La source de la vertu est l'humilité ; » cette vertu s'accroît véritablement en nous, si nous la maintenons sans cesse dans son propre fonds, qui est l'humilité. Saint Augustin : « Considérez l'arbre, il enfouit sa racine dans un lieu bas, pour élever sa cîme jusqu'au ciel. » Il dit encore de celui qui veut avancer dans la vertu sans l'humilité : « Il s'élève sans avoir de racine ; c'est une ruine et non une croissance. » L'humilité rend un jeune homme aimable à Dieu et aux hommes, comme l'orgueil le leur rend odieux. Ecclésiastique, chap. X : « L'orgueil est abominable à Dieu et aux hommes. » L'humilité aide beaucoup au jeune homme qui veut avancer dans l'étude de la sagesse. Livre des Proverbes, chap. XI : « Où est l'humilité, là est la sagesse. » Saint Matthieu, chap. XI : « Vous l'avez révélé aux petits. » Le philosophe Didyme dit à Alexandre, à cause de son défaut d'humilité : « Dieu est prêt à vous donner la sagesse, mais vous ne savez où la placer en votre personne. » Ptolémée : « Parmi les sages, le plus sage de tous est le plus humble. » Bède : « L'humilité est la clef de la science : » elle est même une partie de la sagesse. Saint Grégoire : « La première folie est l'enflure du cœur ; le bas sentiment de soi-même constitue la véritable sagesse de l'homme. » Saint Augustin dit dans son livre des Paroles du Seigneur : « Plus Marie étoit humble, plus elle recevoit de graces. » L'eau descend en effet du haut des montagnes au fond des vallées. L'humilité forme encore le jeune homme aux bonnes mœurs ; car sans elle il n'en

---

spiritualis, ideo necessaria est adolescenti tanquam vitam bonam inchoanti. Augustinus : « Construere vis fabricam magnæ celsitudinis, de fundamento cogita profundæ humilitatis. » Hieronymus : « Prima virtus christianorum est humilitas. » Gregorius : « Origo virtutis est humilitas. » Illa in nobis virtus veraciter pullulat, quæ in radice propria, id est in humilitate perdurat. Augustinus : « Arborem attendite, figit radicem in humili, ut vertice tendat ad cœlum. » Item loquens ei qui sine humilitate vult proficere : « Sine radice auras petit, ruina est, non crementum. » Humilitas reddit adolescentem Deo et hominibus amabilem, sicut superbia facit eum odiri. *Eccles.*, X : « Odibilis est Deo et hominibus superbia. » Multum valet humilitas adolescenti ad hoc ut studio sapientiæ proficiat. *Proverb.*, XI : « Ubi humilitas, ibi sapientia. » *Matth.*, XI : « Revelasti parvulis. » Propter defectum humilitatis dixit Didymus philosophus Alexandro : « Deus præsto est largiri tibi sapientiam, sed non habes ubi eam recipias. » Ptolemæus in *Almagesto* : « Inter sapientes sapientior comprobatur, qui humilior existit. » Beda : « Humilitas est clavis scientiæ. » Ipsa humilitas videtur esse pars sapientiæ. Gregorius : « Prima stultitia est elatio cordis, vera sapientia efficitur hominis humilitas suæ æstimationis. » Augustinus in libro *De verbis Domini* : « Quanto humilius sedebat Maria, tanto amplius capiebat ; » confluit enim aqua ad humilitatem vallis de supercilio montis. Multum etiam valet adolescenti humilitas ad hoc, ut in bonis moribus valeat informari, nam sine illa non

aura jamais. Hugues de Saint-Victor dit : « Il faut savoir qu'avant de recevoir une forme, la cire doit être amollie, de même l'homme ne peut recevoir de forme que par l'action d'une main étrangère, s'il n'est assoupli par l'humilité et délivré de toute résistance de sa volonté. L'exemple sera encore impuissant, à cause de l'opposition que son orgueil se plaira à lui faire et à défendre ses vices. » Ce qui est aussi très-important pour favoriser l'acquisition de l'humilité dans un jeune homme, c'est de ne point lui donner de trop bonne heure la jouissance des biens paternels. Il est dit de l'enfant au trentième chapitre de l'Ecclésiastique : « Ne le rendez point maître de lui-même. » Ce fut un malheur pour l'enfant prodigue d'avoir reçu de son père la part de l'héritage qui lui revenoit. Saint Luc, chap. XVI. Proverbes, chap. XIII : « Le bien qui vient trop vite diminuera. » Saint Grégoire dit : « Nous refusons une pièce de monnoie à l'enfant, auquel nous réservons tout l'héritage. » Epître aux Galates, chap. 3 : « Tant que l'héritier est encore enfant, il ne diffère pas du serviteur quant à la soumission et à l'obéissance ; » de quoi l'Ecclésiastique dit au chap. XXX : « Le fourrage, le bâton et la charge à l'âne; le pain, la correction et le travail à l'esclave. »

CHAPITRE XXXII.

Source de l'autorité paternelle.

Afin de se soumettre volontiers au joug paternel ou du moins le subir patiemment, il faut faire connoître aux jeunes gens la source d'où découle : 1° la piété, ou l'amour paternel ; 2° l'utilité de la discipline; 3° le bien de la patrie. Le Sauveur nous montre la première, en disant à saint Pierre, qui vouloit l'empêcher de subir les souffrances de sa passion. Saint Jean, chap. XVIII : « Vous ne voulez pas

---

informatur. Hugo de Sancto Victore : « Sciendum quod sicut cera nisi prius emollita fuerit, formam non recipit, sic et homo per manum actionis alienæ ad formam actionis non flectitur, nisi prius per humilitatem ab omni actionis rigore molliatur; nec enim per exemplum alterius poterit in melius reformari, qui adhuc per elationis vitium bona aliena oppugnat , et mala sua defendit. » Valet ad humilitatem adolescentis quod non detur ei potestas festina in bonis paternis. *Eccles.*, XXX, dicitur de puero : « Ne des illi potestatem. » Damnosum fuit filio prodigo, quod a patre data est ei portio substantiæ quæ eum contingebat. *Luc.*, XVI. *Proverb.*, XIII : « Substantia festinata minuetur. » Gregorius : « Nummum puero subtrahimus, cui tamen totam hæreditatem reservamus. » *Galat.*, III : « Quanto tempore hæres est parvulus, nihil differt a servo, quantum ad subjectionem et disciplinam, » de qua *Eccles.*, XXXIII : « Cibaria, et virga, et onus asino ; panis, et disciplina, et opus servo. »

CAPUT XXXII.

De radice , a qua paterna disciplina procedit.

Ad suscipiendam disciplinam libenter, vel saltem patienter , primo movere debet radix unde procedit vel pietas, vel charitas paterna ; secundo, utilitas disciplinæ ; tertio, bonum patriæ. Primum ostendit Salvator Petro volenti impedire tribulationem passionis suæ dicens, *Joann.*, XVIII : « Ca-

que je boive le calice que mon Père m'a donné? » Saint Grégoire dit : « Celui-là seul murmure du châtiment, qui ignore l'intention de celui qui le frappe. » Apocalypse, chap. IV : « Je reprends et je châtie ceux que j'aime. » Saint Augustin : « Celui qui nous épargne n'est pas toujours un ami, de même que quiconque nous frappe n'est pas toujours un ennemi; il vaut mieux aimer sévèrement, que de pécher par trop d'indulgence. » Et encore : « Celui qui garotte un frénétique, ou qui éveille une personne tombée en léthargie, les tourmente tous deux, et pourtant il les aime l'un et l'autre.» Proverbes, chap. XXVII : « Les blessures d'un ami valent mieux que les baisers perfides d'un ennemi. » Tout ce qui nous vient de la part d'un père tendre et bon doit nous être cher et précieux; nous ne pouvons penser qu'il y ait rien de nuisible de ce que nous recevons de sa part.

CHAPITRE XXXIII.

Utilité de la discipline en ce monde, dangers qu'on encourt à s'y soustraire.

Nous devons remarquer, quant au second point de ce chapitre, qu'il ne faut point se soustraire à la discipline, mais s'y soumettre docilement. Deuxième Psaume de David : « Prenez la discipline ; » ajoutons, quant même nous n'y serions pas assujettis. Livre des Proverbes, ch. IV : « Tenez-vous attaché à la discipline, ne la quittez point. » On ne doit point craindre, mais aimer la verge d'or ; car la verge de fer est un signe de démence, comme la verge d'Assuérus, et nous devons la baiser, quant on nous la présente. Ce n'est point une verge qui tue, mais qui produit un fruit salutaire. De même que la verge d'Aaron, elle est une verge d'amour qui dirige les enfants de Dieu dans la voie du royaume céleste. Cette verge ne doit point être rejetée, car alors elle se change

---

licem quem dedit mihi Pater, non vis ut bibam illum ? » Gregorius : « Ille solus de flagello murmurat, qui animum percussoris ignorat. » *Apocalyp.*, IV : « Ego quos amo, arguo et castigo. » Augustinus : « Non omnis qui parcit amicus est, nec omnis qui verberat inimicus : melius est cum severitate diligere, quam animi lenitate decipere. » Item : « Et qui phreneticum ligat, et qui lethargicum excitat, ambobus molestus, ambos amat. » *Prov.*, XXI : « Meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula odientis. » Amari et chara debent haberi quæ a patre amantissimo dantur; nihil sinistrum suspicari debemus in eo quod ab eo recipimus.

CAPUT XXXIII.

De utilitate, quæ in præsenti ex disciplina provenit, et periculo quod projiciens eam incurrit.

Circa secundum notandum, quod virga disciplinæ non est fugienda, sed apprehendenda. *Psalm.* II : « Apprehendite disciplinam. » Glossa etiamsi fugiat. *Prov.*, III : « Tene disciplinam, et ne dimittas eam. » Amanda est, non timenda virga aurea. Nam ferrea signum est dementiæ, ut virga Assueri, et debet eam osculari ille cui ostenditur. Non est virga conterens, sed virga fructum salubrem ferens: sicut virga Aaron virga est dilectionis, filios Dei dirigens in via regni cœlestis. Virga ista non

en serpent, qui donne la mort. Exode, ch. IV : « Celui qui ne veut pas supporter la souffrance, s'exposera à la mort éternelle. » Le coup que donne cette verge est léger ; sa douleur dure peu et délivre de la condamnation à la peine éternelle. Livre des Proverbes, ch. XXIII : « Si vous le frappez avec la verge, il ne mourra point. Vous le frapperez avec la verge et vous délivrerez son ame de l'enfer. » La verge de la correction, semblable à la verge de Moïse, fait sortir l'eau de la pierre. Car leur cœur de rocher, quand il est frappé de Dieu, de quelqu'infirmité ou de toute autre plaie, se répand en larmes et devient pieux envers Dieu. La verge de la correction chasse la folie et amène la sagesse. Proverbes, chapitre XXII : « La folie est liée au cœur de l'enfant, la verge de la discipline l'en chassera. » Ibidem, chapitre XXIX : « La verge et la correction donne la sagesse. » Ecclésiastique, chapitre vingt-deux : « Au châtiment et à l'instruction, toujours la sagesse ; » c'est-à-dire sont cause de la sagesse. Eût-on la sagesse, on la perd, si on rejette la discipline, comme on le voit par l'exemple de Salomon, duquel saint Grégoire dit dans son Pastoral : « Le cœur de Salomon perdit toute sa sagesse, parce qu'aucune discipline ne la conserva extérieurement. » Aussi est-il dit au troisième livre de la Sagesse : « Il est à plaindre, celui qui rejette la sagesse et la discipline. » La discipline tue le vice et perfectionne la vertu. Saint Grégoire dit de saint Benoît, qui se rouloit nu sur des épines, pour éteindre les tentations de la chair, qu'il « guérit les blessures de l'ame par les blessures du corps. » Et encore : « Qui ne sait qu'il vaut mieux être consumé des ardeurs de la fièvre que de celles des passions. » Et encore : « Ne faites point cas de vos souffrances, si ces peines extérieures vous délivrent des tourments éternels. » Deuxième Epître aux Corinthiens, chap. XII : « La vertu se perfectionne dans

---

est projicienda ; projecta enim vertitur in colubrum qui occidit. *Exodi,* IV : « Qui tribulationem sustinere non vult, mortem æternam incurret. » Percussio istius virgæ levis est et brevis, et liberat a culpa æternæ damnationis. *Prov.,* XXIII : « Si percusseris eum virga, non morietur. Tu virga percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis. » Virga disciplinæ sicut virga Moysi de petra aquam producit ; habentes enim corda lapidea, cum infirmitate, vel aliter a Deo percutiuntur, ut in lacrymas resolvantur, Deo devoti efficiuntur. Virga disciplinæ stultitiam fugat, et sapientiam inducit. *Proverb.,* XXII : « Stultitia colligata est in corde pueri, sed virga disciplinæ fugabit eam. » Ibidem, XXIX : « Virga atque correctio tribuit sapientiam. » *Ecclesiast.,* XXII : « Flagella et doctrina omni tempore sapientia, » id est causa sapientiæ. Si sapientia habeatur, amittitur si disciplina abjiciatur, ut patet in Salomone, de quo Gregorius in *Pastorali :* « Cor Salomonis idcirco sapientia funditus deseruit, quoniam ipsam nulla disciplina exterius custodivit, » ideo dicitur *Sapient.,* III : « Sapientiam et disciplinam qui abjicit, infelix est. » Disciplina vitia extinguit, virtutes perficit. Gregorius dicit de beato Benedicto qui propter tentationem carnis projecit se in spinis, quod « vulnere corporis sanavit vulnus mentis. » Idem : « Quis nesciat quod multo melius est ardere flammis febrium, quam igne vitiorum ? » Idem : « Durum non æstimes esse quod pateris, dum exteris cruciatibus ab interna passione liberaris. » II. *Corinth.,* XII : « Virtus in infirmitate perficitur. »

l'infirmité. » La tribulation est comme une flamme qui épure l'or des vertus, affaiblit l'ennemi, c'est-à-dire notre corps, en anéantissant les vices, de manière à le soumettre à l'esprit, et fournit l'occasion à un accroissement des graces de Dieu. Saint Paul écrit dans sa première Epître aux Corinthiens, chap. X : « Dieu est fidèle, et il ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces; mais il vous fera tirer avantage, c'est-à-dire un accroissement de grace de la tentation même, afin que vous puissiez persévérer. » Elle excite encore la vertu à agir avec courage. Sénèque dit : « La vertu, sans cesse éprouvée, croît de jour en jour. » Et saint Grégoire : « On souffle le feu pour l'allumer encore davantage; c'est ainsi que la tribulation perfectionne la vertu. » Il ne faut pas redouter la correction que le Père céleste donne à ses enfants, mais l'épée dont il frappe ses ennemis. S. Paul, Epître aux Romains, chap. XII : « Si vous n'êtes point châtiés, tous les autres l'ayant été, vous n'êtes donc pas des enfants légitimes, mais des fils adultérins. » Et saint Augustin : « Si vous êtes exemptés des punitions, vous n'êtes pas comptés au nombre des enfants. » Et encore : « N'ayez point de mauvaises pensées et ne dites pas comme les enfants, mon père m'aime moins que mon frère, auquel il permet de faire tout ce qu'il veut, parce que si je transgresse ses ordres, il me châtie. Réjouissez-vous plutôt des punitions, parce qu'on vous réserve un héritage; il épargne dans ce monde ceux qu'il punira éternellement dans l'autre. » Et de plus : « Faut-il s'étonner si Dieu, qui garde les enfants, les corrige dans leur jeunesse, pour en faire ses héritiers, quand ils sont devenus hommes. » Et encore : « Ne craignez pas d'être corrigé, mais d'être déshérité. » Saint Grégoire ajoute : « Les élus désirent la correction du Père céleste et regardent la douleur du châtiment comme un remède salutaire à leur salut. »

La discipline renferme une amertume qui est cause que quelques-

---

Tribulatio velut ignis aurum virtutum purgat, vitia annihilando hostem debilitat, scilicet corpus, ut a spiritu possit superari, occasionem dat ut Deus gratiam augeat. I. *Corinthiorum*, XII : « Fidelis est Deus qui non permittit vos tentari supra id quod potestis, sed faciet cum tentatione proventum, id est gratiæ augmentum, ut possitis sustinere. » Item, virtutem ad viriliter agendum provocat. Seneca : « Multum addit sibi virtus lacessita. » Gregorius : « Ignis flatu exprimitur ut crescat, his modis tribulatio virtutem perficit. » Non est timenda disciplina, qua Pater cœlestis filios suos corripit, sed gladius quo hostes occidit. *Hebr.*, XII : « Si extra disciplinam estis, cujus omnes participes facti sunt, ergo adulteri estis, et non filii. » Augustinus : « Si exceptus es a passione flagellorum, exceptus es a numero filiorum. » Idem : « Noli esse iniquo sensu et puerili, ut dicas, plus amat pater meus fratrem meum, cui permittit facere quicquid vult, quam me; quia si me movero contra ejus jussionem, flagella invenio. Potius gaude in flagellis, quia tibi servatur hæreditas, illis ad tempus parcit, quos in æternum damnabit. » Idem : « Quid mirum si flagellat custodiens parvulos Dominus, quos grandes quærit hæredes? » Idem : « Non timeas flagellari, sed exhæredari. » Gregorius : « Electi feriri paterna correptione desiderant, et dolorem vulneris salutis medicamina putant. »

Habet disciplina amaritudinem propter quam aliqui eam projiciunt, sicut simia

uns ne veulent pas s'y soumettre, comme le singe n'aime pas les noix, à cause de l'amertume de l'écorce, et aussi n'a-t-il point la douceur de son fruit. Mais le sage l'accepte et il s'en revêt, en forme d'expiation, comme d'un nuage d'une grande utilité présente, ou y mêle l'adoucissement de l'onction éternelle. Saint Paul, Epître aux Hébreux, chapitre XII : « Tout châtiment, lorsqu'on le reçoit, semble être un sujet de tristesse et non de joie ; mais ensuite il fait recueillir en paix les fruits de la justice à ceux qui auront été ainsi exercés. » La consolation est la conséquence de la discipline dans ce monde et dans l'autre. Deutéronome, chap. VIII : « Je t'ai puni par la disette et je t'ai donné la manne. » Saint Matthieu, chap. V : « Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés. » Saint Jean, chapitre XVI : « Vous serez dans la tristesse, mais votre tristesse se changera en joie. » Baruch, chap. IV : « Celui qui nous a envoyé le mal, nous donnera de nouveau une joie éternelle et nous sauvera. » Ce passage de la tribulation à la joie est figuré dans l'Evangile de saint Jean, chap. II, par le changement de l'eau en vin. On doit préférer l'eau de la tribulation qui doit se convertir en vin d'allégresse, au vin de la joie temporelle, qui se convertira en eau de tribulation éternelle. Saint Luc, chap. XVI, nous donne, dans la parabole du riche et de Lazare, un exemple de ce changement. Abraham dit au riche : « Mon fils, vous n'avez eu que des biens dans votre vie et Lazare n'a eu que des maux ; et maintenant il est dans la joie et vous dans les supplices. » On élève des abeilles, et si elles viennent à nous piquer, on supporte cette souffrance, parce qu'elles donnent le miel et que c'est une bonne chose. Ecclésiastique, chap. I : « L'homme patient attendra jusqu'à un certain temps, mais après la joie lui sera rendue. » Saint Grégoire dit : « Si nous voulons plus tard de la douceur, il faut accepter présentement l'amertume. » Les enfants innocents sont comme les bour-

---

projicit nucem propter corticis amaritudinem, et ideo non pervenit ad nuclei dulcedinem ; vir autem sapiens eam non projicit, sed ad modum disciplinæ eam involvit, quasi sub quadam nebula præsentis utilitatis, vel admiscet zucarum æternæ dulcedinis. *Hebr.*, XII : « Omnis disciplina in præsenti non videtur esse gaudii, sed mœroris, postea autem fructum pacatissimum exercitatis per eam reddet justitiæ. » Disciplinam sequitur consolatio et in præsenti et in futuro. *Deuteronomii*, VIII : « Afflixi te penuria, et dedi tibi manna. » *Matth.*, V : « Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. » *Joann.*, XVI : « Vos contristabimini, sed tristitia vestra vertetur in gaudium. » *Baruch*, IV : « Qui inducit nobis mala, ipse rursus adducet nobis sempiternam jucunditatem cum salute nostra. » Mutatio ista tribulationis significata est, *Joann.*, II, in mutatione aquæ in vinum. Præeligenda est aqua tribulationis in vinum gaudii mutanda, vino gaudii temporalis mutando in aquam tribulationis æternæ. Exemplum hujus mutationis habes, *Luc.*, XVI, in divite et Lazaro. Dicit Abraham diviti : « Fili, recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala ; nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris. » Apes nutriuntur, etsi pungant, quia mellificant; punctura toleratur, quia jucunditas sequitur. *Eccles.*, I : « Usque ad tempus sustinebit patiens, et postea redditio jucunditatis. » Gregorius : « Si illic dulcia appetimus, necesse est ut prius hic amara toleremus. » Pueri innocentes sunt sicut

geons du palmier, étant attachée au Christ. Saint Jean, ch. XI : « Je suis la vigne, vous êtes les rameaux. » Psaume XXIV : « Les innocents et les justes se sont attachés à moi. » Celui qui taille la vigne, en retranchant une partie de ses rameaux, paroît lui faire du mal, et elle verse des larmes; et dans le vrai, c'est pour son avantage, parce que ces rameaux sont émondés et ils donnent plus de fruit. Il en est de même des enfants qui prennent la discipline avec patience. Saint Jean, chap. XV : « On coupera toute branche qui ne produira point de fruit en moi, afin que plus tard elle en produise davantage. » Dieu essuiera les larmes des enfants dociles. Apocalypse, ch. XXI : « Dieu essuiera les larmes des yeux des saints. » Saint Bernard : « Heureuses larmes, qu'essuiera la main paternelle du Créateur. »

CHAPITRE XXXIV.

Avantages de la patience.

Nous devons observer, en troisième lieu, que ce qui doit engager à nous soumettre patiemment à la discipline, c'est la sagesse qui s'obtient et se perfectionne par la patience, avantage précieux et incalculable. Saint Cyprien martyr a fait un petit traité sur la patience, où il en dit ces belles paroles : « La patience est une vertu qui nous est commune avec Dieu. »

Quelle gloire de s'égaler à Dieu? Quel bonheur de posséder une vertu qui nous rend participants de la louange qu'on donne à Dieu? Le Sauveur, cette victime innocente et juste, est envoyé au milieu de scélérats, et succombe sous les faux témoignages qu'on rend contre lui; lui qui devoit les juger subit leurs condamnations; il s'offre en holocauste, aux ordres de son Père, sans murmurer, et lorsqu'à sa

---

novi palmites Christo adhærentes. *Joann.*, II : « Ego sum vitis, et vos palmites. » *Psalm.* XXIV : « Innocentes et recti adhæserunt mihi. » Qui palmites putat partem eorum amputando, eis videtur nocere, et ipsi palmites lacrymantur, et tamen secundum veritatem est ad palmitum utilitatem, purgantur enim et postea melius fructificant; sic est in pueris qui patienter disciplinam suscipiunt. *Joann.*, XV : « Omnem palmitem in me non ferentem fructum purgabit eum, ut fructum plus afferat. » Lacrymas bonorum puerorum Deus absterget. *Apocal.*, XXI : « Absterget Deus omnem lacrymam ab oculis sanctorum. » Bernardus : « Felices lacrymæ, quas pia manus conditoris absterget. »

CAPUT XXXIV.

De bono patientiæ.

Circa tertium notandum, quod ad suscipiendum patienter disciplinam, movere nos debet bonum sapientiæ, quæ cum patiendo acquiritur et perficitur, quod bonum est valde magnum. De bono patientiæ edidit quemdam libellum beatus Cyprianus martyr, in quo patientiam commendat his verbis : « Patientia est virtus nobis cum Deo communis. »

Quæ autem gloria Deo similem fieri? Quanta felicitas habere in virtutibus quod divinis possit æquari laudibus? Ille summe innocens et justus inter facinorosos deputatur, et falsis testimoniis premitur, judicaturus judicatur, et Dei sermo ad victimam tacens subditur, et cum ad crucem

mort les astres se voilent, la terre tremble, les éléments sont confondus, il garde le silence et ne s'émeut point, il ne découvre point sa majesté, afin que la patience soit en lui parfaite et accomplie. Pendant toute cette vie de travail, il a souffert. Or, le travail et la peine n'ont pas de consolation plus puissante que la résignation et la patience, et rien ne fait mieux discerner le juste de celui qui ne l'est pas, que l'adversité qui fait blasphémer l'impie dans son impatience et pousser des plaintes injustes, tandis que le juste se fait connoître par son courage à supporter les revers. D'après Platon, la patience est l'ame de toute philosophie. Livre des Proverbes, chapitre XIV : « Celui qui est patient se gouverne avec une grande prudence; l'impatient signale sa folie. » D'après ce texte, la colère est folie. La colère est une courte folie, l'impatient signale sa folie, comme un insensé, en faisant des actes d'une immense folie. Dans le même chapitre : « L'impatient fera des actions de folie. » En effet, il se soumet à son ennemi, c'est-à-dire à la colère et à la fureur, pour se venger de celui qui le guériroit, s'il le supportoit avec patience. Saint Bernard a dit : « Quelle aveugle perversité ? il ne dit rien à celui qui le blesse et il s'emporte contre celui qui veut le guérir. » Proverbes, chap. XIX : « La science d'un homme, » c'est-à-dire celle du Christ et celle de l'homme, « se connoît par sa patience. » Saint Grégoire a dit : « Moins un homme est savant, moins il a de patience. » Psaume XCI : « Ils seront remplis de patience pour annoncer, etc. » Comme Dieu qui est très-sage est infiniment patient, il jugera les outrages qu'on lui a faits, à la fin du monde. Celui qui est le plus patient est le plus sage.

La patience nous est extrêmement nécessaire, dans ce lieu d'exil, plein de toute espèce de maux. Saint Paul aux Hébreux, chapitre X : « La patience vous est nécessaire. » Apocalypse, chap. XIII : « Telle

---

ejus confundantur sidera, contremiscat terra, turbentur elementa, ille nec loquitur, nec movetur, nec majestatem suam profitetur, ut in eo plena et perfecta patientia consumetur. Porro sudatur hic quam diu hic vivitur et laboratur, nec sudantibus et laborantibus possunt magis alia quam patientiæ subvenire solatia, nec aliud magis justos et injustos discernit, quam quod in adversis per impatientiam blasphemat injustus et quæritur, et patientia injustus probatur. Secundum Platonem, patientia est robur totius philosophiæ. *Proverb.*, XIV : « Qui patiens est, multa gubernatur sapientia : qui autem impatiens est, exaltat stultitiam suam. » Cum ira furor sit secundum illud. Ira furor brevis est, impatiens quasi furiosus stultitiam exaltat, magnam stultitiam agens. In eodem, « impatiens operabitur stultitiam, » inimicissimo se subdit, iræ scilicet et furori, ut se vindicet de illo qui sibi mederetur si ipse sustineat patienter. Bernardus : « Mira perversitas, irascitur medicanti, et non irascitur sagittanti. » *Proverb.*, XIX : « Doctrina viri, » Christi scilicet et hominis, « multum per patientiam noscitur. » Gregorius : « Tanto quis ostenditur minus doctus, quanto quis minus patiens convincitur : *Psalm.* XCI : « Bene patientes erunt ut annuntient. » Cum Deus qui est sapientissimus, sit sapientissimus, in fine mundi suas injurias est vindicaturus. Qui est magis patiens, magis est sapiens.

Multum est necessaria nobis patientia in hoc loco exilii pleno malis. *Hebr.*, X : « Patientia vobis necessaria est. » *Apoc.*

est la patience et la foi des saints. » Dans le ciel où il n'y a rien à souffrir, elle n'est pas si nécessaire, ni dans l'enfer, parce que les maux qu'on y endure, sont plus forts que toute la patience imaginable, mais elle est tout-à-fait indispensable dans cette misérable vallée de larmes. Celui qui ne possède point cette patience ne se possède pas lui-même ; que dis-je, il est l'esclave de la colère et de la rage. Saint Luc, chap. XXI : « Vous posséderez votre ame en patience. » Cet empire sur l'ame fait que l'homme intérieur réprime, dès son origine, tout sentiment de vengeance, contient sa langue et son bras, de toute parole et de toute action offensante. En sorte que, de même qu'on dit d'un babillard, qu'il ne peut pas retenir sa langue, dit-on le contraire d'un homme discret dans ses paroles ; ainsi l'homme patient peut aisément s'abstenir intérieurement et extérieurement de tout ce qui sent la vengeance. L'impatient jette de suite tout ce qu'il a ; car le feu de la colère lui enlève tous les biens spirituels. C'est pourquoi nous lisons au dix-neuvième chapitre du livre des Proverbes : « Celui qui ne peut rien endurer en souffrira de la perte. » Et dans le septième chapitre de l'Ecclésiastique, de ceux qui perdirent patience : « Celui qui n'a pas de patience est exposé à de grands dangers. » Il est comme un homme sans défense et qui est environné d'ennemis. Comme la vie de l'homme sur la terre est une milice et qu'il est continuellement engagé dans une guerre périlleuse, il a besoin du bouclier de la patience. La patience change le bien en mal, pour celui qui la possède ; quand même il avaleroit du poison, il ne lui feroit point de mal, car une parole empoisonnée qui donneroit la mort à un autre, ne lui causera aucun mal. Elle conserve l'homme et le fait sortir sain et sauf du feu de la tribulation, comme elle garde les enfants hébreux, dans la fournaise de Babylone ; Daniel, chap. III. Isaïe dit au quarante-troisième chapitre : « Lorsque vous marcherez dans le feu,

---

XIII : « Hæc est patientia, et fides sanctorum. » In cœlo non est ita necessaria patientia, ubi mala non sunt : nec in inferno, quia mala quæ ibi sunt, patientiam excedunt, sed in hac valle miseriæ multum est necessaria. Qui patientiam hanc non habet, etiam seipsum non habet, immo ira, vel furor ei dominatur. *Luc.*, XXI : « In patientia vestra possidebitis animas vestras. » Hoc dominium in hoc attenditur, quia cohibet hominem interiorem ab illicito appetitu vindictæ : exteriorem etiam cohibet, linguam a contumelia, manum a violentia. Unde sicut dicitur de garrulo quod non potest tenere linguam suam, de homine vero in verbis modesto dicitur contrarium, sic homo patiens potens est cohibere se interius et exterius ab his quæ pertinent ad vindictam. Impatiens si quid habet, cito emittit illud : ignis enim iræ omnia bona spiritualia ei aufert : unde dicitur *Proverb.*, XIX : « Qui impatiens est, sustinebit damnum : et *Eccles.*, VII, de his qui perdiderunt sustinentiam : « Qui non habet patientiam, est in magno periculo : sicut homo inermis qui est in medio hostium suorum. Cum militia sit vita hominis super terram, et continue sit homo in bello periculoso, multum indiget patientiæ scuto. Patientia possessori suo mala convertit in bona. Si patiens mortiferum quid biberit, non ei nocebit : sermo enim venenatus qui alium interficeret, ei non nocet. Ipsa in igne tribulationis hominem illæsum custodit, sicut pueros servabit illæsos in fornace Babylonis. *Dan.*, III.

vous n'en serez point brûlé. » L'homme patient dans la tribulation est comme l'or, et l'homme impatient, comme la paille dans le feu. Saint Augustin a écrit dans la cité de Dieu : « De même que le même feu rend l'or brillant et noircit la paille ; de même que sous le fléau la paille est broyée et le grain trié ; ainsi la même calamité éprouve les justes, les purifie, et rend leur vertu plus éclatante, et damne les méchants, les bouleverse et les extermine. » C'est ainsi que quand ils sont frappés d'une égale affliction, les méchants haïssent et blasphèment Dieu, et les justes le prient et chantent ses louanges. L'homme patient, dans la fournaise de la tribulation, répand un parfum agréable à Dieu et aux hommes, et l'impie une odeur détestable aux hommes et à Dieu. Saint Grégoire dit dans son traité des Mortels : « Comme les aromates exhalent leur parfum, en brûlant, ainsi les saints celui de leurs vertus, dans les tribulations. » Saint Augustin dans son livre de la Cité de Dieu : « Ce qui fait la vertu, ce n'est pas ce que l'on souffre, mais la manière dont on le souffre ; car si vous remuez par le même mouvement de la boue et du baume, vous en ferez sortir à la fois une odeur infecte et un parfum délicieux. »

La patience rend l'homme invincible. Sénèque a dit : « On soumet plus facilement un peuple qu'un homme. » Et encore, en parlant d'un homme qui, par sa patience, avoit été plus fort que le feu et que deux rois : « Je ne fais point difficulté, dit-il, de préférer la main mutilée de Mutius Scévola, à la main saine et bien portante de qui que ce soit ; il résista avec une fierté dédaigneuse à la cruauté des flammes et de ses ennemis, et regarda sans pâlir sa main se crisper sur le brasier qui la dévoroit jusqu'à ce qu'on la lui fit ôter, malgré qu'il s'y opposât. » Ce trait de courage est d'autant plus étonnant qu'il est d'autant plus rare de vaincre un ennemi avec une main brûlée,

---

Isai., XLIII : « Cum ambulaveris in igne, non combureris. » Patientiam habens in igne tribulationis positus, est aurum in quo impatiens est palea. Augustinus in libro *De Civitate Dei :* « Sicut sub uno igne aurum rutilat, et palea fumat, et ubi paleæ comminuuntur, frumenta purgantur : ita una eademque vis irruens bonos probat, purificat, eliquat, malos damnat, vastat, exterminat. » Unde in eadem afflictione mali Deum detestantur, et blasphemant, boni Deum deprecantur, et laudant. Patientiam habens ad ignem tribulationis emittit odorem Deo et hominibus gratum : impatiens vero fœtorem Deo et hominibus exosum. Gregorius, in *Mortalibus :* « Sicut aromata odorem suum cum incenduntur, expandunt, ita viri sancti omne quod de virtutibus redolet, in tribulationibus innotoscunt. » Augustinus, in libro *De Civitate Dei :* « Non qualia, sed qualis quis patiatur interest : nam pari motu exagitatum et exhalat horribiliter cœnum, et suaviter fragrat unguentum. »

Patientia hominem invincibilem facit. Seneca : « Facilius est gentem unam quam virum unum vincere. » Idem loquens de quodam qui patientia sua vicit ignem, et duos reges : « Ego, inquit, non dubito quin magis laudem truncam illam manum Mutii, quam cujuslibet fortissimi salvam : stetit hostium flammarumque contemptor, et manum in hostili foculo distillantem spectavit, donec justum est ut invito ignis eriperetur. » Hoc tanto majoris fortitudinis putem, quanto rarius est manu amissa

qu'avec une main armée. Cet homme désarmé et manchot soutint le combat, et cette main dévorée par le feu vainquit deux rois. Un païen a dit : « La patience est la plus grande des vertus ; elle est sans armes et sans défense, et souvent elle vient à bout du courage et des armes des plus vaillants héros. » Nous en avons un exemple dans saint Vincent, dont la patience vainquit l'empereur Dacien. Nous voyons que Socrate ayant pu s'échapper de sa prison, par la connivence d'un gardien, refusa d'en sortir pour apprendre aux hommes à ne pas craindre les deux choses qui effrayent le plus, c'est-à-dire la mort et la captivité. Le triomphe de la patience est glorieux et l'emporte en honneur sur celui de la bravoure. Proverbes, chap. XVI : « L'homme patient vaut mieux que la courageux, et celui qui est maître de son esprit que celui qui force les villes. » Cette victoire est très-rare et très-utile à celui qui l'emporte. Sénèque a dit : « Ceux qui ont soumis des peuples et des villes à leur puissance, sont bien nombreux ; mais il n'y en a guère qui, par leur patience, soumettent cet ennemi qui occupe avec eux la place, et qui n'est autre que nous-même. » Il est plus difficile de résister à l'ennemi quand il a déjà pénétré dans le camp et la citadelle, que lorsqu'il est hors des murs et des fossés.

Enfin, celui qui vient à bout de vaincre un ennemi très-fort, vaincra encore plus aisément celui qui l'est moins. Si, après avoir pris d'assaut plusieurs villes, on parvient à se vaincre soi-même, ce triomphe est plus beau que les autres, lui qui a subjugué le vainqueur des cités. Cette victoire est le propre de la créature raisonnable, car les bêtes mêmes peuvent vaincre les autres. La patience est plus forte que tous les maux : tous lui obéissent ; et la mort elle-même, en brisant la ténébreuse prison du corps et en délivrant les amis de Dieu des mains de leurs persécuteurs, fait son œuvre.

---

hostem vicisse, quam armata. Fecit bellum inermis, et mancus, et illa manus trunca duos reges vicit. Hoc Ethnicus : « Maxima virtutum patientia pugnat inermis, armatosque solet vincere sæpe viros. » Exemplum habemus de hoc in beato Vincentio, qui patientia sua vicit Datianum. Legitur quod Socrates positus in carcere, cum esset qui permitteret eum fugere, noluit exire, ut duarum rerum gravissimarum hominibus metum auferret, mortis, scilicet et carceris. Patientia gloriose triumphat, ita ut ejus triumphus triumpho fortitudinis præferatur. *Prov.*, XVI : « Melior est vir patiens viro forti, et qui dominatur animo suo expugnatore urbium. » Rarior est hæc victoria, et vincenti utilior. Seneca : « Innumerabiles sunt qui populos, qui urbes habuerunt in sua potestate, paucissimi qui se patiens vincit hostem, qui jam est secum in arce. » Difficilius est hosti resistere cum jam intravit in castrum, et jam in arce est, quam quando est extra.

Præterea, qui fortior est fortiori, fortior est minus forti. Cum aliquis multas urbes expugnavit, si postea seipsum superaverit, nobilior est iste triumphus præcedentibus, quo urbium victor est devictus. Hoc genus vincendi solius creaturæ rationalis est, cum vincere alium sit etiam brutorum. Patientia malis omnibus dominatur, omnia serviunt ei, etiam mors. Illa servit tenebrosum carcerem corporis confringendo, et amicos Dei de manu persecutorum liberando.

CHAPITRE XXXV.

Nombreux exemples qui doivent engager à se soumettre à la discipline.

De nombreux exemples, comme ceux des saints hommes Tobie et Job, doivent nous faire accepter la correction avec une humble soumission. Tobie, chap. II : « Dieu permit que cette épreuve lui arrivât, afin que sa patience servît d'exemple à la postérité, comme celle du saint homme Job. » Saint Jacques, chap. V : « Vous connoissez la patience de Job et vous avez vu la mort du Seigneur. » Saint Grégoire a dit : « Considérons la conduite de nos pères qui nous ont précédés, et ce que nous souffrons ne nous paroîtra pas dur. » Mais le plus grand exemple de patience que nous ayons, est celui de Jésus-Christ. Et saint Bernard dans son commentaire du Cantique des Cantiques : « Vous êtes à la fois, ô mon Seigneur Jésus, et le modèle et le prix de ma patience : l'un et l'autre m'excite et m'enflamme. » Saint Grégoire : « Si celui qui est venu dans le monde sans péché, n'en est pas sorti sans souffrances, comment ne mériteront-ils pas de châtiments ceux qui y sont venus avec le péché. » Et encore : « Si on se met devant les yeux la passion du Christ, il n'y aura rien de si dur qu'on ne puisse supporter avec patience. » Ce que nous lisons dans l'Exode, chap. XV, que le Seigneur fit voir à Moïse un bois qui enleva l'amertume de l'eau, nous figure que le souvenir de la passion du Sauveur adoucit les eaux de la tribulation. Isaïe, chap. I, parle beaucoup de l'obéissance de Jésus-Christ : « J'ai livré mon corps à ceux qui me frappoient, et mes joues à ceux qui me donnoient des soufflets : je n'ai point détourné mon visage de ceux qui m'insultoient et qui me crachoient à la figure. » La version hébraïque dit : « J'ai prêté mon dos aux coups et mes joues aux soufflets. » Ibidem,

---

CAPUT XXXV.

Quod ad suscipiendam libenter disciplinam multorum possunt movere.

Ad suscipiendam libenter disciplinam etiam multorum possunt movere exempla, sicut exemplum Tobiæ et Job. *Tob.*, II : « Hanc tentationem permisit Deus evenire illi, ut posteris daretur exemplum patientiæ ejus, sicut et sancti Job. » *Jacob*, V : « Sufferentiam Job audistis, et finem Domini vidistis. » Gregorius : « Facta præcedentium patrum consideremus, et non erunt gravia quæ toleramus. » Item, exemplum præcipuum est exemplum Christi. Bernardus, super *Cant.* : Utrumque es mihi, Domine Jesu, et speculum patiendi, et præmium patienti : utrumque fortiter provocat ac vehementer accendit. » Gregorius : « Si ipse hinc sine flagello non exiit, qui sine peccato venit, quomodo sine flagellis digni non erunt, qui huc cum peccato venerunt ? » Idem : « Si passio Domini ad memoriam revocetur, nihil adeo durum quod non æquo animo toleretur. » Quod memoria passionis Christi aquas tribulationis dulcoret, significatum est, *Exod.*, XV, ubi lignum ostensum est Moysi a Domino, unde aquæ dulcoratæ sunt. De disciplina Christi Isaias multum loquitur. *Isai.*, I : « Corpus meum dedi percutientibus, et genas meas vellentibus : faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus in me. » Littera secundum Hebraicum sic habet : « Dorsum meum posui ad flagella, genas meas alapas. » Ibid.,

chap. LIII : « Le châtiment qui nous devoit procurer la paix est tombé sur lui et nous avons été guéris par ses meurtrissures. » Jérémie, Lamentations, chap. III : « Il présentera la joue à celui qui le voudra souffleter. » Jésus-Christ a souffert ainsi, non pas qu'il méritât aucun châtiment, mais pour nous donner l'exemple de la patience. Première Epître de saint Pierre, chap. II : « Jésus-Christ est mort pour nous, nous laissant son exemple, afin que nous marchions sur les traces de celui qui n'a point commis de péché, etc....

CHAPITRE XXXVI.

L'Ecriture sainte, l'exemple des saints et toutes les créatures exhortent à l'obéissance.

On doit apprendre aux enfants l'obéissance filiale. L'Ecriture sainte, l'exemple des saints, et toutes les créatures nous enseignent l'obéissance. De plus elle est très-agréable à Dieu et utile aux hommes ; et la désobéissance lui est odieuse et funeste à l'homme. Qu'il nous suffise de citer seulement quelques textes de l'Ecriture sainte. Deutéronome, chap. II : « Je vous promets la bénédiction de Dieu, si vous êtes obéissants aux préceptes du Seigneur. » Ibidem, chap. XVII : « Vous ferez tout ce que vous ordonneront ceux que le Seigneur a préposés pour commander. » Ecclésiastique, dernier chapitre : « Craignez le Seigneur et gardez ses commandements. » Saint Matthieu, chap. XIX : « Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements. » Saint Paul, Epître aux Romains, chap. XIII : « Que tout ame soit soumise aux pouvoirs établis. » Epître aux Hébreux, chap. XIII: « Obéissez à vos conducteurs et soyez soumis à leur autorité. »

Quant aux exemples, nous prendrons en particulier, ceux d'Abraham et de Jésus-Christ. L'homme s'étant éloigné de Dieu par la

---

LIII : « Disciplina pacis nostræ super eum, et livore ejus sanati sumus; » et *Thren.*, III : « Dabit percutienti se maxillam. » Hæc Christus passus est, non quia correctione indigeret, sed ut exemplum patiendi nobis daret. I. *Pet.*, II : « Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia ejus, qui peccatum non fecit. »

CAPUT XXXVI.

De his, quæ ad obedientiam monent, quæ sunt sacra doctrina, sanctorum exempla, omnis creatura.

Monendi sunt pueri ad obedientiam filialem. Ad obedientiam multum monet sacra doctrina, sanctorum exempla, et universa creatura. Item, obedientia multum Deo placet, homini multum prodest. Inobedientia enim multum Deo displicet, homini multum nocet. De admonitione sacræ doctrinæ pauca ponere sufficiat. *Deut.*, II : « Propono vobis benedictionem, si obedieritis præceptis Domini. » Ibidem, XVII : « Facies quæcunque dixerint qui præsunt loco quem elegit Dominus. » *Eccl.*, ult. : « Time Deum, et mandata ejus observa. » *Matth.*, XIX : « Si vis ad vitam ingredi serva mandata. » *Rom.*, XIII : « Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. » *Hebr.*, XIII : « Obedite præpositis vestris, et subjacete eis. » Inter exempla specialiter ad exemplum Abrahæ, et exemplum Christi. Cum homo recessis-

désobéissance, Dieu voulut se faire un peuple qui lui fût agréable, selon ces paroles d'Isaïe, chap. XLIII : « Je me suis formé ce peuple, il publiera mes louanges. » Il éprouva l'obéissance d'Abraham, de qui devoit sortir le peuple qu'il devoit former pour lui, et il lui fut agréable à cause de son obéissance. Or, il l'éprouva, en lui commandant trois choses. D'abord en lui ordonnant de quitter sa patrie. Genèse, chap. XII : « Sors de la terre, etc. » Secondement, de se circoncire et toute sa race. Ibidem, chap. XVII. Troisièmement, d'immoler son fils. Ibidem, chap. XVII. Par le premier commandement Dieu voulut séparer Abraham de la race d'où il étoit né. Par le troisième, il voulut le séparer de son père. Par le second, il voulut le séparer de lui-même, quant aux désirs charnels. Car la circoncision, opérée dans la chair, lui apprenoit le retranchement des désirs de la chair ; et c'est pour cela qu'elle étoit pratiquée sur le sens le plus soumis à la concupiscence.

Quant au troisième précepte qui lui commandoit l'immolation de son fils, nous pouvons faire douze observations relatives à la difficulté de ce commandement, à l'égard duquel Abraham montra son obéissance aux ordres du Seigneur. La première, c'est que Dieu demanda à Abraham, le sacrifice de la personne qui étoit la plus chère à son cœur. La seconde, c'est qu'il lui commanda qu'il fût immolé sous ses yeux, par lui-même et de ses propres mains. Car on pourroit encore supporter la mort d'un fils, pourvu qu'on n'en fût pas témoin, ou qu'on ne fût pas son bourreau. La troisième, c'est qu'il n'avoit que ce fils ; car c'étoit le seul qui fût né de Sara, qui n'étoit point esclave. La quatrième, parce qu'il l'avoit obtenu par miracle, de son épouse qui étoit âgée et stérile, et qu'il étoit lui-même déjà vieux. La cinquième, c'est que Dieu avoit fait concevoir de grandes espérances de

---

set a Deo per inobedientiam, Deus volens formare populum sibi acceptum, secundum illud *Isai.*, XLIII : « Populum istum formavi mihi, laudem meam narrabit. » Abraham ex quo populum sibi formaturus erat, inobedientia voluit probare, et per eam ei placuit. Triplici vero præcepto probavit ejus obedientiam. Primum fuit de patriæ desertione. *Genes.*, XII : « Egredere de terra, » etc. Secundum fuit de circumcisione, ibidem, XVII. Tertium, de filii immolatione, ibidem, XVII. Primo præcepto voluit Dominus separare Abraham ab his, a quibus ipse ortum duxerat. Tertio vero ab eo quod duxerat originem ab eo. Medio vero præcepto voluit in eo separare a seipso quantum ad carnalia desideria. Circumcisio enim facta in carne monebat ad resecationem superfluorum desiderium carnalium, ideo fiebat in membro illo in quo maxima concupiscentia sæviebat.

Circa præceptum vero tertium, quod fuit de filii immolatione duodecim possumus attendere pertinentia ad difficultatem illius operis, in quo Abraham Deo præcipienti voluit obedire. Primum est, quod amicissimum voluit occidi. Secundum est, quod voluit eum occidi coram se, et etiam a se ipso propriis manibus. Aliquis enim sustineret quod filius ejus occideretur, tamen non posset hoc aspicere, vel propria manu facere. Tertium est quod filius ille erat unigenitus : non enim habebat alium filium ex libera uxore. Quartum est, quod habuerat eum miraculose, quia de uxore vetula et sterili, cum ipse jam esset senex. Quintum, quod magna promissio facta erat

ce fils. La sixième, qu'il étoit la consolation de sa mère; ce qui l'avoit fait appeler Isaac, ce qui veut dire, *ris*. Car sa mère avoit dit quand il lui fut donné : « Dieu m'a fait rire, et quiconque le saura, rira avec moi. » Genèse, chap. XXI. Qu'auroit dit la mère de cet enfant, si Abraham, en revenant de l'immoler, avoit dit à Sara, j'ai immolé ton fils? La septième, c'est que non-seulement il voulut qu'il fût immolé, mais encore qu'il fût brûlé. Aussi il lui fut dit : « Offrez-le moi en holocauste, » ce qui signifie, qu'il soit brûlé entièrement. Il ne vouloit l'épargner ni mort ni vif. La huitième, c'est qu'il voulut qu'Abraham mît trois jours pour le conduire au lieu du sacrifice, afin que l'épreuve s'accrût de la longueur du chemin, et que son cœur de père éprouvât une douleur toujours croissante. La neuvième, c'est qu'il ne pouvoit pas se convaincre de l'utilité de cet ordre de Dieu. A quoi bon, en effet, la mort d'un innocent? tandis que le malheur étoit évident. La dixième, est que l'autorité de celui qui lui faisoit ce commandement, ne pouvoit lui servir d'excuse, puisqu'il n'avoit point été donné, en présence de témoins. La onzième, c'est qu'il étoit contraire à la raison et qu'on n'avoit pas d'exemple d'une obéissance pareille. La douzième, c'est que cette action eût été un scandale horrible pour tous ceux qui en auroient eu connoissance.

Mais Abraham ayant entendu un ordre si sévère, ne s'excusa pas, ne chercha point à en savoir la cause, comme font quelques imitateurs du diable, qui dit : « Pourquoi Dieu vous a-t-il défendu d'en manger, » etc.; Genèse, chap. II. Ensuite il ne mit point de retard à l'exécution de ce précepte et ne le communiqua à personne. S'il eût manqué à quelqu'une de ces choses, peut-être il auroit perdu le mérite de son sacrifice, parce que le Seigneur lui auroit dit : Je ne voulois pas t'obliger à ce sacrifice, je ne voulois que t'éprouver. Il

Abrahæ, de ipso. Sextum, quod ipse solatium erat matri suæ : unde dicebatur Isaac, quod interpretatur risus. Dixit enim mater ipso dato : « Risum fecit mihi Deus, quicumque audierit, corridebit mihi. » *Genes.*, XXII. Quid dixisset mater pueri si Abraham revertens de filii immolatione dixisset ei, immolavi filium tuum? Septimum, quod non solum voluit eum occidi, verum etiam incendi, unde dictum est ei, « Offer eum in holocaustum, » quod interpretatur totum incensum. Noluit ei parcere nec vivo, nec mortuo. Octavum, quod voluit eum Deus duci per triduum ad locum immolationis, ut longitudine temporis tentatio augeretur, et curis crescentibus paterna viscera cruciarentur. Nonum, quod non apparebat aliqua præcepti utilitas. Quæ enim utilitas innocentem occidere? damnum vero erat manifestum. Decimum est, quod non excusasset eum autoritas præcipientis, cum nullus testis affuisset : ne crederetur ei si diceret Dominum hoc sibi præcipisse. Undecimum est, quod erat rationi contrarium, nec præcesserat hujus obedientiiæ exemplum. Duodecimum est, quod omnium, ad quorum notitiam pervenisset, imminebat scandalum.

Abraham vero accepto hoc præcepto tam difficili, nec se excusavit, nec causam præcepti quæsivit, sicut quidam faciunt imitatores diaboli, qui ait : « Cur præcepit vobis Deus ut non comederetis, » etc. *Genes.*, II. Item, non distulit mandatum exequi, nulli consilium communicavit : si aliquid istorum fecisset, forsitam meritum amisisset, quia Dominus dixisset ei. Nolebam quod faceres hoc, sed ad probandum te hoc dixi. Item, attendendum est quan-

faut encore observer combien une prompte obéissance est utile. Abraham n'immola pas son fils, et cependant il eut tout le mérite de ce sacrifice. Genèse, chap. XXI : « Parce que tu n'as pas épargné ton fils unique, à cause de moi, je te bénirai et je multiplierai ta postérité. » Et dans le même chapitre : « Toutes les nations de la terre seront bénies en ta postérité, parce que tu as obéi à ma voix. » Celui qui est prompt à obéir plaît à Dieu, en toutes choses, même pour une infinité qu'il ne doit jamais faire. Saint Grégoire dit : « La main n'est jamais vide de bonnes œuvres, si l'arche du cœur est pleine de bonne volonté. »

Dieu voulut encore éprouver son obéissance, par le dessein qu'il avoit de se former un nouveau peuple. Le Christ n'a pas abandonné la terre comme Abraham, mais le ciel. Il laissa sa mère bien-aimée, alors qu'un glaive de douleur devoit transpercer son ame. Saint Luc, chap. II. Il abandonna sa maison, puisqu'il n'en voulut avoir aucune. Saint Matthieu, chap. VIII : « Les renards ont des tanières et les oiseaux du ciel ont des nids ; mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. » Il enseigna la règle de la circoncision spirituelle, en préférant la volonté de son Père à la sienne. Saint Matthieu, chap. XXV : « Non comme je le veux, mais comme vous le voulez. » Il s'offrit en holocauste, aux ordres de son Père. Saint Jean, ch. XIV : « Je fais ce que m'a ordonné mon Père. » Le Christ eut une vie toute d'obéissance, soit en venant dans le monde, soit en restant dans le monde, soit en sortant de ce monde. Saint Jean prouve notre première proposition, au troisième chapitre de son Evangile, en disant : « Je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté, mais celle de celui qui m'a envoyé. » En venant dans le monde, par obéissance, il entra aussitôt dans le sein de la vierge, parce que cela eut lieu, dès qu'elle obéit à

---

tum utile sit promptum esse ad obediendum. Abraham filium non immolavit, et tamen tanti meriti ejus obedientia fuit. *Genes.*, XXI : « Quia non pepercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi, et multiplicabo semen tuum. » In eodem : « In semine tuo benedicentur omnes gentes, quia obedisti voci meæ. » Homo qui promptam habet voluntatem ad obedientiam, Deo in omnibus placet, etiam pro infinitis rebus quas nunquam facturus est. Gregorius : « Non est manus vacua a munere, si arca cordis plena sit bona voluntate. »

Item voluit Deus ipsum probare per obedientiam, in quo volebat sibi formare populum novum. Christus non terram, sicut Abraham, sed cœlum reliquit. Ipse matrem suam dilectissimam reliquit, quando gladius erat transiturus animam ejus. *Luc.*, II. Ipse domum reliquit, quia nullam habere noluit. *Matth.*, VIII : « Vulpes foveas habent, et volucres cœli nidos : Filius autem hominis non habet ubi caput suum reclinet. » Ipse formam spiritualem circumcisionis dedit, quando vuluntati suæ voluntatem patris præpopuit, *Matth.*, XXV : « Non sicut ego volo, sed sicut tu. » Ipse mandato patris in holocaustum seipsum obtulit. *Joan.*, XIV : « Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio. » Christus obedientiæ vitam tenuit et in mundum veniens, et in mundo manens, et de mundo transiens. Primum ostendit *Joan.*, VI, dicens : « Descendi de cœlo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me. » Ipse per obedientiam veniens in mundum intravit virginis uterum, quia statim in utero ejus se recepit, cum illa verbo ejus per angelum misso obe-

la parole de l'ange, en disant : « Voici la servante du Seigneur, etc. » Saint Jean prouve la seconde par ces mots : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé. » Il prouve la troisième par ces paroles du quatorzième chapitre : « Afin que le monde sache que j'aime mon Père et que je fais ce qu'il m'a commandé, levez-vous, allons-y, » c'est-à-dire au lieu de sa passion. Saint Bernard a dit : « Souvenez-vous, mes frères, que Jésus-Christ a perdu la vie, pour ne pas perdre l'obéissance. » En signe de cette obéissance filiale, « ayant baissé la tête, il rendît l'ame ; » saint Jean, chap. XIX.

Toutes les créatures nous enseignent l'obéissance, car toutes les créatures inanimées sans exception obéissent à leur créateur. Il est écrit au Psaume CXLVIII, des créatures célestes : « Il a donné ses ordres et ils ne seront pas enfreints. » Saint Matthieu dit des vents et de la mer, au chap. VIII : « Les vents et la mer lui obéissent. » David dit de la terre, Psaume CIII : « Les montagnes s'élèvent et les vallées s'inclinent au lieu que vous leur avez désigné : vous leur avez fixé un terme et elles ne le franchiront pas. » Les démons seuls et les pécheurs n'obéissent pas à Dieu. Saint Ambroise a dit : « Ce n'est pas une petite honte, que les créatures inanimées obéissent aux ordres de Dieu et que les hommes, qui ont reçu une ame de leur créateur, ne lui obéissent pas. »

L'obéissance dans l'homme est très-agréable à Dieu : il ne faut pas s'en étonner, car elle l'honore véritablement, elle l'aime dans la vérité, et c'est pour que l'homme lui obéisse, que Dieu l'a créé. Elle honore véritablement Dieu, car elle regarde le vrai Dieu, comme son maître. Celui qui lui résiste ne regarde pas Dieu comme son maître, bien qu'il l'appelle ainsi de bouche. Saint Luc, chap. VI : « Vous m'appelez Seigneur, Seigneur, et vous ne faites pas ce que je dis, etc. » Dieu prouvera leur désobéissance à ses serviteurs, en leur

---

divit, dicens : « Ecce ancilla Domini, » etc. Secundum ostendit *Joan.*, III, dicens : « Meus cibus est, ut faciam voluntatem ejus qui missit me. » Tertium ostendit ibidem, XIV : « Ut cognoscat mundus, quia diligo patrem, et sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio. Surgite eamus hinc, » scilicet ad locum passionis. Bernardus : « Mementote, fratres, Christus ne perderet obedientiam, perdidit vitam. » In signum hujus filialis obedientiæ, « Inclinato capite emisit spiritum, » *Joan.*, XIX.

Ad obedientiam monet nos omnis creatura : etiam creatura insensibilis universaliter obedit suo creatori. De creatura cœlesti dicitur *Psalm.* CXLVIII : Præceptum posuit, et non præteribit. » De mari et ventis dicitur *Matth.*, VIII : « Venti et mare obediunt ei. » De terra dicitur, *Ps.* CIII : « Ascendunt montes, et descendunt campi in locum, quem posuisti eis : terminum posuisti quod non transgredientur. » Soli dæmones et mali homines Deo non obediunt. Ambrosius : « Non mediocris pudor est, imperio Dei insensibilia elementa parere, et homines non obedire, quibus Spiritus tributus est ab actore. »

Obedientia in homine multum Deo placet, nec mirum, ipsa eim vere eum honorat, vere diligit, et propter eam Deus hominem fecit. Vere Deum honorat : verum enim Deum habet pro Domino. Inobediens Deum pro Domino vere non habet, et si ore Dominum vocet. *Luc.*, VI : « Qui vocatis me Domine Domine, et non facitis quæ dico, » et cætera. Inobedientes ostendet

fermant la porte du royaume des cieux. Saint Matthieu, chap. VIII : « Tous ceux qui me disent, Seigneur, Seigneur, n'entreront pas dans le royaume des cieux : mais celui-là seul qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, entrera dans le royaume des cieux. » Comme celui qui obéit à Dieu, l'honore véritablement, il a droit à en être également honoré ; d'après ce texte du cinquante-huitième chapitre d'Isaïe : « Si vous glorifiez Dieu dans votre conduite, etc., je vous élèverai plus haut que les hauteurs de la terre. » Premier livre des Rois, chap. II : « Quiconque m'honorera, je le glorifierai. » Ecclésiastique, chap. X : « La race des hommes qui craint Dieu sera honorée ; mais celle qui n'observe pas les préceptes du Seigneur sera humiliée. » L'obéissance sincère aime Dieu. Saint Jean, chap. XIV : « Si quelqu'un m'aime, il gardera mes préceptes. » Et dans le même chapitre : « Celui qui connoît ma volonté et qui la fait, m'aime véritablement. » Première Epître de saint Jean, chap. V : « L'amour de Dieu consiste à garder ses commandements. » Dieu a créé l'homme pour obéir, d'après ces paroles du dernier chapitre de l'Ecclésiaste : « Crains Dieu et garde ses commandements, c'est là tout l'homme. » En sorte que s'il ne fait pas ce pourquoi il a été mis au monde, il mérite la mort. Elle étoit donc bien équitable cette terrible sentence : « du jour où vous en mangerez, vous mourrez, etc. » L'homme détruisit donc en fait, sinon en substance, le précepte du Seigneur, par sa transgression, selon la pensée de saint Bernard, s'exprimant sur ces paroles : « c'est là tout l'homme. » « Si c'est là tout l'homme, il n'est rien sans cela ; rien, dis-je, en fait et en droit, mais non en substance. » De même que la désobéissance est l'image du vieil homme, qui déplut à Dieu ; ainsi l'obéissance est l'image et la ressemblance de l'homme nouveau, en qui Dieu a mis ses complaisances,

---

Deus non fuisse servos suos, cum januam regni cœlestis eis claudet. *Matth.*, VIII : « Non omnis qui dicit mihi Domine Domine, intrabit in regnum cœlorum : sed qui facit voluntatem patris mei, qui in cœlis est, ipse intrabit. » Cum obediens vere honoret Deum, merito a Deo honorabitur, secundum illud *Isai.*, LVIII : « Si glorificaveris Deum dum facis vias tuas, etc., extollam te super altitudinem terræ. » I. *Reg.*, II : « Quicumque honorificaverit me, glorificabo eum, » etc. *Eccles.*, X : « Semen hominum honorabitur hoc quod timet Deum ; semen autem hoc exhonorabitur, quod præterit mandatum Domini. » Obedientia vere Deum diligit, *Joann.*, XIV : « Si quis diligit me, sermonem meum servabit. » In eodem : « Qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me. » I. *Joann.*, V : « Hæc est charitas ut mandata ejus custodiamus. » Item, I. *Joann.*, II : « Hæc est charitas Dei, ut ambulemus secundum ejus mandata. » Propter obedientiam Deus hominem fecit, secundum illud *Eccles.*, ult. : « Time Deum, et mandata ejus observa, hoc est omnis homo. » Unde si hoc non faciat ad quod factus est, justo Dei judicio destruendus est. Justissima ergo fuit sententia illa : « Quacumque die comederis ex eo, morte morieris ; » ad nihilum etiam in valore, licet non in substantia, redactus fuit præceptum Dei transgrediendo, secundum illud verbum Bernardi loquentis de illo : « Hoc est omnis homo : » « Si hic est omnis homo, sine hoc nihil est homo, nihil, inquam, in virtute et valore, non in substantia. » Sicut inobedientia est imago veteris hominis, qui Deo displicuit ; sic obedientia est imago et similitudo novi hominis, in quo Deus sibi

comme étant la copie fidèle de son Fils bien-aimé. Saint Paul, première Epître aux Corinthiens, chap. XV : « Comme nous avons porté l'image de l'homme terrestre, portons maintenant celle de l'homme céleste. » L'Apôtre nous engage, au chap. IV de l'Epître aux Ephésiens, à nous revêtir de cette obéissance, en disant : « Revêtez-vous de l'homme nouveau, qui a été créé selon Dieu ; » c'est-à-dire qui a été conçu par une opération divine et non humaine.

L'obéissance est si agréable à Dieu, qu'il aime l'homme obéissant d'un amour qui renferme tous les genres d'affections. Saint Matthieu, chap. XII : « Celui qui fait la volonté de mon Père, qui est dans le ciel, est mon frère, mas œur, ma mère. » Il le chérit comme lui-même, ainsi qu'il est dit au trente-troisième chapitre de l'Ecclésiastique : « Si vous avez un serviteur fidèle, qu'il vous soit cher comme votre vie, traitez-le comme votre frère. » L'obéissance plaît tellement à Dieu que, pour l'apprendre et pour l'enseigner, le Fils de Dieu est venu dans le monde, y a passé plus de trente ans, et a souffert une mort ignominieuse. Il a voulu être le maître et le disciple de l'obéissance : il l'a beaucoup aimée, parce qu'il l'a achetée si cher. Saint Paul aux Hébreux, chap. V : « Etant le Fils de Dieu, il a appris l'obéissance par tout ce qu'il a souffert. » Il l'a apprise par sa propre expérience ou par ses membres, en supportant tout ce qu'il a enduré par la désobéissance des autres. Son exemple doit nous engager à supporter avec soumission les maux dont nous avons à souffrir tous les jours, à cause de la désobéissance de nos premiers parents.

---

complacuit : unde obediens multum placet Deo, sicut similis ejus filio charissimo. I. *Cor.*, XV : « Sicut portavimus imaginem terreni, ita et portemus imaginem cœlestis. » Ad hanc similitudinem induendam monet nos Apostolus, *Ephes.*, IV, dicens : « Induite novum hominem, » id est similitudinem hominis, « qui secundum Deum creatus est, » id est opere divino conceptus non humano.

Tantum placet Deo obedientia, quod ipse diligit obedientem quasi omni genere attinentiæ. *Matth.*, XII : « Quicumque fecerit voluntatem Patris mei qui in cœlis est, ipse meus frater, et soror, et mater est, » immo diligit eum quasi seipsum. *Eccles.*, XXXIII : « Si est tibi servus fidelis, sit tibi quasi anima tua, quasi fratrem sic tracta eum. » Obedientia tantum Deo placuit, quod pro ea addiscenda et docenda Filius Dei in mundum venit, et plusquam triginta annis hic mansit, et mortem ignominiosam sustinuit. Obedientiæ et discipulus, et doctor esse voluit ; multum eam dilexit, qui tam care emere ipsam voluit. *Hebr.*, V : « Et quidem cum esset Filius Dei, didicit ex his quæ passus est obedientiam ; » didicit inquam per experientiam, vel in membris suis ex his quæ passus est propter aliorum inobedientiam. Exemplo ipsius ex his malis quæ propter inobedientiam priorum parentum continue patimur, obedientiam discere debemus.

CHAPITRE XXXVII.

L'obéissance est très-utile à l'homme.

L'obéissance procure cet avantage à l'homme, qu'elle le fait ce qu'il doit être envers celui qui l'a créé et de qui il dépend, envers son égal et tout ce qui est sous sa dépendance. Celui qui n'obéit pas à Dieu et à celui qui tient la place de Dieu est ingrat envers celui de qui il tient l'être et indigne de ses bienfaits. Saint Bernard a dit : « L'ingratitude est un vent brûlant qui dessèche la source de la piété. » Il est, de plus, un serviteur inutile à celui de qui il dépend et mérite tout son ressentiment, selon ces paroles du quatorzième chapitre du livre des Proverbes : « Celui qui est inutile ressentira sa colère. » Vis-à-vis de son égal, il est un méchant serviteur ; car il ne l'aime pas, et il n'est pas bon pour lui. Quant à ce qui est sous sa dépendance, il est un serviteur infidèle, en s'attribuant la propriété de ce dont il n'est que le dispensateur et l'économe.

Mais celui qui pratique une parfaite obéissance a une conduite toute différente, en faisant en toutes ces choses, non sa propre volonté, mais la volonté de Dieu, exprimée dans ses commandements ; et comme il doit être à l'égard de Dieu non-seulement comme un bon serviteur, mais comme un bon fils, il doit nécessairement reconnoître qu'il n'est pas seulement un bon maître, mais encore le meilleur des pères. En accomplissant la volonté de son Père, il a droit d'espérer le royaume qui lui a été promis, selon les paroles de la première Epître de saint Pierre, chap. I : « Attendez avec une ferme espérance la grace qui vous sera donnée à l'avènement de Jésus-Christ. » Le châtiment et non la gloire de la récompense est réservé aux enfants désobéissants, d'après les paroles du dix-septième chapitre du Deuté-

---

CAPUT XXXVII.

Quod obedientia homini multum prodest.

Obedientia homini multum prodest. Per eam homo bene se habet ad eum a quo est, et sub quo est. Item, ad eum qui juxta eum est, et ad id quod sub ipso est. Homo inobediens Deo, et illi qui loco Dei est, est illi a quo est, ingratus, et ideo ejus beneficiis indignus. Bernardus : « Ingratitudo est ventus urens, siccans sibi fontem pietatis. » Item, ei sub quo est, est inutilis servus, et ideo ira ipsius dignius, secundum illud *Prov.*, XIV : « Iracundiam ejus inutilis sustinebit. » Quantum ad eum qui juxta ipsum est, servus est nequam ; conservum enim diligens, nec ei parcens, quantum ad id quod sub ipso, servus est infidelis in eo in quo solum habet dispensationem, vel ministerium, usurpans sibi dominium.

Perfecte vero obediens in his omnibus bene se habet, voluntatem Dei mandato ejus ostensam, non suam voluntatem in his implendo, et cum ad Deum non solum, ut bonus servus, sed ut bonus filius se habeat, necesse est, ut Deum non solum bonum Dominum, sed etiam bonum patrem sentiat. Hic cum impleat patris mandatum, sperare potest regnum promissum, secundum illud I. *Petr.*, I : « Sperate in eam quæ vobis offertur gratiam in revelatione Jesu Christi quasi filii obedientiæ. » Filiis inobedientibus parata est pœna non gloria, secundum illud *Deuter.*, XVII : « Qui su-

ronome : « L'homme plein d'orgueil, qui ne veut point obéir au prêtre, sera puni de mort. » Ibidem, chap. XXI : « Si un homme a un fils rebelle et opiniâtre qui ne se rende ni au commandement de son père, ni à celui de sa mère ; et si, en ayant été repris, il refuse avec mépris de leur obéir, le peuple le lapidera. » La bonté de Dieu ayant élevé l'homme à un si haut degré d'honneur, indépendamment de ses mérites, en le créant à son image et ressemblance, et en l'établissant au-dessus d'un si grand nombre de créatures, n'est-il point à espérer avec fondement qu'il le comblera de gloire et d'honneur, s'il est envers son Dieu ce qu'il doit être.

L'obéissance est la mère des vertus, l'ennemie des vices et un droit puissant et efficace au salut ; elle triomphe de ses ennemis, obtient tout de Dieu, attire ses graces, et rend l'homme heureux. D'après saint Grégoire, « l'obéissance n'est pas tant une vertu que la mère des vertus ; car c'est elle qui les inspire toutes et veille à leur conservation, quand on les a acquises, » comme le dit encore le même saint Grégoire. De même qu'on coupe les branches d'un sauvageon, pour y greffer de bonnes espèces de fruits, lequel devient ensuite un bon arbre qui produit des fruits excellents, de même l'obéissance arrache de l'ame le sens privé et la volonté propre, et y plante le sens et la volonté divine, en sorte que l'ame devient comme un arbre précieux qui donne des fruits excellents, qui font la joie du cœur de Dieu, des anges et des hommes de bien.

L'obéissance est l'ennemie du vice, car elle déracine entièrement la passion ou les voluptés charnelles, qui est la source de tous les vices. S. Pierre, Ire Epître chap. I : « Rendez vos ames pures par une obéissance d'amour. » L'obéissance à Dieu ou à celui qui tient sa place, par un acte de pur amour, exclut toute passion et est pleine de

---

perbierit nolens obedire sacerdotis imperio, morietur. » Ibidem, XXI : « Si genuerit homo filium contumacem, qui non audiat patris aut matris imperium, et coercitus obedire contempserit, lapidibus obruet eum populus. » Cum Dei bonitas hominem sine ejus meritis tantum honoraverit ad imaginem et similitudinem ejus creando, et super tot creaturas eum constituendo, verisimile est quod eum multum honorare debeat, si ad eum modo debito se habeat.

Obedientia est mater virtutum, noverca vitiorum, et meritum potens, ad salutem efficax ; de hoste triumphat, quod vult a Deo impetrat, hominem reddit benedictum et efficit beatum. Secundum Gregorium : « Obedientia non tam est virtus quam mater virtutum ; ipsa etiam est quæ cæteras virtutes menti inserit insertasque custodit, » sicut idem Gregorius dicit. Sicut in arbore sylvestri fit ramorum abscissio, et rami arboris nobilis inseruntur, et sic arbor nobilis efficitur fructum pretiosum producens ; sic a mente sensus proprius et voluntas propria per obedientiam abscinduntur, et sensus divinus et divina voluntas assumuntur, et efficitur mens velut arbor nobilis producens fructum, quo Deus, et angeli, et homines sancti lætificantur.

Obedientia est noverca vitiorum ; libidinem enim, sive improbam voluptatem quæ radix est omnium vitiorum, multum destruit. I. *Petr.*, I : « Castificantes animas vestras in obedientia charitatis. » Cum aliquis Dei amore pure facit quod jubetur a Deo, vel eo qui est loco Dei, non habet ibi locum. Libido multum potest ad meritum.

mérite. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin dans son commentaire sur la Genèse, *ad litteram* : « Il falloit que l'homme fût forcé d'obéir à un maître, afin que l'obéissance lui devînt une occasion de mérites. » Quand on fait ce qu'on veut, il n'y a point à attendre de récompense, si ce n'est de soi-même; car celui-là seul dont on a exécuté les ordres, en doit le prix. Il semble donc qu'on ne puisse avoir de mérite auprès de qui que ce soit, à moins qu'on ne fasse la volonté des autres, ce qui est le mérite de l'obéissance. Saint Grégoire a dit : « L'obéissance seule a le mérite de la foi. » La foi sans l'obéissance met le comble à la damnation. Saint Bernard : « La foi en une récompense à venir semble nous être donnée pour mettre le comble à notre damnation. » La foi étant la connoissance de la souveraine puissance de Jésus-Christ sur nous, aggrave la faute, et par conséquent la peine, de même que l'ignorance l'affoiblit. Il y a un plus grand mépris de la part de l'infracteur de la loi, qui reconnoît son autorité et qui lui refuse sa soumission, que de la part de celui qui ne la reconnoît pas, et qui s'y soumettroit volontiers, s'il la connoissoit.

L'obéissance est très-puissante pour opérer le salut; c'est un sacrifice sans lequel il n'y a point de salut, et avec lequel il n'y a pas de damnation, selon ces paroles du vingt-cinquième chapitre de l'Ecclésiastique : « L'obéissance aux préceptes du Seigneur est un sacrifice salutaire. »

Elle triomphe de son ennemi. Proverbes, chap. XXI : « Celui qui obéit sera victorieux dans ses paroles. » Le peuple juif se laissoit vaincre par ses ennemis, quand il transgressoit la loi de Dieu. Josué, chap. VII : « La malédiction est au milieu de toi, Israël, tu ne pourras résister à tes ennemis. » De même Adam, désobéissant à son supérieur, trouva son inférieur désobéissant. Genèse, chap. III : « Il en mangea, et ses yeux furent ouverts. » Saint Augustin dit dans son commentaire :

Unde Augustinus super *Gen.* : « Oportebat ut homo sub Domino positus, ab aliquo prohiberetur, ut esset ei virtus merendi obedientia. » Dum intendit aliquis propriam voluntatem facere, non videtur in hoc mereri nisi apud semetipsum ; ab illo enim merces expectatur, cujus voluntas fit. Non videtur ergo apud alium mereri nisi qui vult facere voluntatem alienam, quod est obedientiæ. Gregorius : « Sola est obedientia, quæ meritum fidei possidet. » Fides sine obedientia videtur esse ad cumulum damnationis. Bernardus : « Ad cumulum damnationis videtur nobis relicta fides futuræ promissionis. » Fides cum sit cognitio dominii Christi, aggravat culpam, et per consequens pœnam, sicut ignorantia attenuat. Major est contemptus in eo qui agnoscit dominium et negat obsequium, quam in illo qui non agnoscit dominium; si agnosceret, libenter redderet.

Obedientia multum efficax est ad salutem ; sacrificium est sine quo salus non est et cum quo non est damnatio, secundum illud *Ecclesiast.*, XXV : « Salutare sacrificium est attendere mandatis. »

Obedientia de hoste triumphat. *Proverb.*, XXI : « Vir obediens loquitur victoriam. » Populus judaicus cum legem transgrediebatur, vincebatur. *Jos.*, VII : « Anathema in medio tui Israel; non poteris stare coram hostibus tuis. » Similiter Adam factus inobediens suo superiori, inobediens habuit suum inferius. *Gen.*, III : « Comedit, et aperti sunt oculi ejus. » Glossa Augustini : « Anima rationalis motus bestiales in carne

« L'ame raisonnable rougit du dérèglement aveugle et bestial de sa chair; » puis il ajoute : « C'étoit la conséquence du péché. » Et en citant le troisième livre des Rois, chap. XI, où il est dit de Salomon : « Salomon fit ce qui déplaisoit à Dieu, » il ajoute : « Le Seigneur suscita un ennemi à Salomon. » L'homme obéissant peut chanter victoire, parce qu'il a remporté le plus beau triomphe, comme nos pères, après une victoire, entonnoient ordinairement un cantique de louange et d'actions de graces. Le plus beau triomphe est de se vaincre soi-même; or, c'est ce que fait celui qui obéit. C'est pourquoi saint Grégoire dit dans son commentaire sur ces paroles : « L'obéissance vaut mieux, etc.... » « L'homme obéissant chante victoire dans ses paroles. » Car, pendant que nous nous soumettons humblement à la voix d'un autre, nous triomphons de nous-mêmes dans le cœur. Proverbes, chap. XVI : « Celui qui est maître de son esprit vaut mieux que celui qui force les villes. » Plusieurs ont subjugué des villes et des empires, qui n'ont pu arriver à triompher d'eux-mêmes. Ce beau triomphe est une gloire particulière à l'homme. Le lion vient à bout des autres animaux, mais il ne peut pas se vaincre lui-même.

L'obéissance obtient tout de Dieu. Saint Grégoire : « Si nous obéissons à nos supérieurs, Dieu sera obéissant à nos prières. » Saint Augustin, dans son traité du Travail des moines, dit : « Une seule prière de celui qui aime à obéir est plus promptement exaucée que dix mille prières du désobéissant. » Ire Epître de saint Jean, chap. III : « Si notre conscience ne nous reproche rien, nous espérons voir l'accomplissement de toutes nos demandes à Dieu, parce que nous observons ses commandements. » Le Créateur et les créatures sont également soumis à celui qui est obéissant. Josué, chap. X, dit du Créateur : « Il n'y eut jamais de jour aussi long, Dieu s'étant rendu obéissant à la parole d'un homme. » L'obéissance attire les bénédictions du ciel. En effet,

---

sua erubuit, » et subdit : « Motus iste de transgressione veniebat, » et III. *Reg.*, II, legitur de Salomone : « Fecit Salomon quod non placuerat coram Domino, » subdit : « Et suscitavit Dominus adversarium Salomoni. » Vir obediens potest loqui victoriam, quia habet nobilissimum genus triumphi, sicut antiqui patres habita victoria solent cantare canticum laudis et gratiarum actionis. Nobilissimum genus triumphi est vincere seipsum, quod facit vir obediens : unde super illud : « Melior est obedientia, » etc., dicit Glossa Gregorii : « Vir obediens loquitur victorias. » Dum enim alienæ voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus. *Prov.*, XVI : « Melior est qui dominatur animo suo, expugnatore urbium. » Multi urbes et regna sibi subjugaverunt, qui tamen ad hunc nobilem triumphum non pervenerunt. Hic triumphus proprius est hominis. Vincit leo cætera animalia, sed seipsum vincere non potest.

Obedientia quod vult a Deo impetrat. Gregorius : « Si obedientes fuerimus præpositis nostris, obedit Deus orationibus nostris. » Augustinus in libro *De opere monachorum* : « Citius exaudiatur una oratio obedientis quam decem millia contemptoris. » I. *Joann.*, III : « Si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus quod quidquid petierimus, accipiemus, quia mandata ejus custodimus. » Obedienti obediunt et creator et etiam creaturæ. De creatore habet *Josue*, X : « Non fuit postea tam longa dies obedienti Deo voci ho-

celui qui est obéissant aux ordres de Dieu mérite de recevoir de lui, avec abondance, les biens spirituels et temporels. Deutéronome, II : « Je vous promets que vous serez bénis de Dieu, si vous obéissez à ses commandements. » Ibidem, chap. XXVIII : « Toutes ces bénédictions se répandront sur vous, et vous en serez comblé, pourvu néanmoins que vous obéissiez aux commandements du Seigneur. Vous serez béni dans la ville, etc... » Pour prouver cette vérité, le Sauveur, sur le point de monter au ciel, bénit ses disciples à Béthanie, qui signifie maison d'obéissance. L'obéissance rend heureux dans ce monde, par une confiante et ferme espérance, et dans l'autre, par la possession. Proverbes, chap. XXIX : « Celui qui observe la loi est heureux. » Simon est appelé heureux par le Sauveur, en saint Matthieu, chap. XVI : « Tu es heureux, Simon, etc..... » En signe de ceci, le Seigneur s'éleva au ciel de Béthanie. Saint Luc, dernier chapitre. L'obéissance a trouvé la clef du paradis, que la désobéissance avoit perdue. S. Matthieu, chap. XVIII : « Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements. »

CHAPITRE XXXVIII.

La désobéissance déplait beaucoup à Dieu et nuit beaucoup à l'homme.

On ne doit pas s'étonner que la désobéissance dans l'homme soit odieuse aux yeux du Seigneur, car elle ravit l'homme à Dieu. Saint Grégoire dit dans sa Morale, du désobéissant : « Il secoue le joug de la domination, quand il refuse de se soumettre à l'obéissance. » Le châtiment infligé au genre humain, à cause de la désobéissance de nos premiers parents, nous montre assez toute la haine que Dieu donne à ce vice. On en peut dire autant des plaies qui accablèrent le peuple d'Israël, toutes les fois qu'il se montra rebelle aux ordres de

---

minis. » Obedientia hominem benedictum reddit; dignus enim est qui Deo obedit, ut Deus ei abundanter bona temporalia et spiritualia largiatur. *Deuteronom.*, XI : « Propono vobis benedictionem, si obedieritis mandatis Domini. » Ibidem, XXVIII : « Venient super te omnes benedictiones istæ, et apprehendent te; si tamen præcepta ejus audieris, benedictus tu in civitate, etc. » Ad ostendendum hoc Salvator in cœlum ascensurus, in Bethania discipulis suis benedixit, quod domum obedientiæ sonat. Obedientia beatum efficit in præsenti certa spe, in futuro in re. *Proverb.*, XXIX : « Qui custodit legem, beatus est; » et Simon beatificatur. *Matth.*, XVI : « Beatus es Simon, etc. » In signum hujus de Bethania Dominus in cœlum ascendit, *Luc.*, ult. Obedientia clavem paradisi invenit, quam inobedientia amisit. *Matth.*, XVIII : « Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. »

CAPUT XXXVIII.

Quod inobedientia Deo multum displicet, et homini multum nocet.

Inobedientia in homine multum Deo displicet, nec mirum : hominem enim Deo aufert. Gregorius in *Moral.*, de inobediente, « quasi jugum dominationis a se excutit, cum per inobedientiam subesse contemnit. » Hanc displicentiam multum ostendit pœna de inobedientia primorum parentum humano generi inflicta. Idem ostendunt flagella quæ populo Judæorum intulit, cum ei inobediens fuit. Inobedien-

Dieu. La désobéissance est très-nuisible à l'homme, car elle lui ravit Dieu et ses graces. C'est à juste titre que le désobéissant est privé de Dieu, puisqu'il est assez injuste pour se soustraire lui-même à Dieu ; et il ne mérite pas de recevoir ses bienfaits, puisqu'il n'a pas voulu obéir à ses commandements. Saint Grégoire dit : « Il est juste que celui-là soit privé des bienfaits de celui dont il n'a pas voulu recevoir les ordres. » La désobéissance est l'arbre de mort, comme l'obéissance est l'arbre de vie. Saint Bernard a dit : « Nous éprouvons tous les effets de la désobéissance, qui a été la cause que la mort s'est introduite dans le monde : c'est à cause d'elle que nous mourons tous. »

CHAPITRE XXXIX.

L'obéissance doit avoir sept conditions pour être parfaite.

Sept conditions font l'obéissance parfaite. Elle doit être libre, simple, volontaire, prompte, généreuse, humble et persévérante. La pureté de l'intention est essentielle pour que l'obéissance soit douce et profitable à celui qui s'y soumet. Proverbes, chapitre XVI : « Le Seigneur pèse les esprits. » Ibidem, chap. XXI : « Le Seigneur pèse les cœurs. » Premier livre des Rois, ch. XVI : « Dieu considère le cœur.» Saint Grégoire : « Dieu pèse le cœur et non l'objet qui lui est offert et n'examine point ce qu'on lui présente en sacrifice, mais avec quelle ferveur on le lui offre. » Saint Jérôme : « Ce n'est pas la valeur du sacrifice, mais l'intention de ceux qui l'offrent, qui le rend agréable à Dieu. » Sénèque a dit : « Peu importe ce qu'on donne, l'intention seule en fait le prix; celui qui donne peu, mais de bon cœur, a égalé les riches offrandes des rois. » Le sacrifice est peu agréable à la Majesté divine, si la main qui le lui présente n'est pas pure ; et il n'y a

---

tia homini multum nocet, Deum enim et ejus beneficia ei aufert. Merito Deum amittit inobediens, qui de se ei injuriam facit; nec dignus est recipere ejus beneficia, cujus non vult implere mandata. Gregorius : « Dignum est, ut ab ejus beneficiis sit quilibet extraneus, qui ejus jussionibus non vult esse subjectus. » Inobedientia lignum mortis est, sicut obedientia est lignum vitæ. Bernardus : « Inobedientiam causam mortis omnes experimur, omnes morimur propter illam. »

CAPUT XXXIX.

De septem laudabilibus conditionibus quæ ad perfectam obedientiam pertinent.

Et notandum quod septem sunt laudabiles conditiones ad perfectam obedientiam pertinentes. Prima est obedire libenter; secunda, obedire simpliciter; tertia, obedire hilariter; quarta, obedire velociter; quinta, obedire viriliter; sexta, obedire humiliter; septima, obedire perseveranter. Multum valet voluntatis intentio ad hoc quod obedientia sit grata, et obedienti fructuosa. « Spirituum ponderator est Dominus. » *Prov.*, XVI. Ibidem, XXI : « Appendit corda Dominus. » I. *Reg.*, XVI : « Deus intuetur cor. » Gregorius : « Cor, et non substantiam Deus pensat ; nec perpendit quid in ejus sacrificio, sed ex quanto proferatur. » Hieronymus : « Quæ offeruntur non sui pondere, sed offerentium voluntate pensantur. » Seneca : « Non quidem refert, aut quid fiat, sed qua mente, regum æquavit opes, qui exiguum tribuit, sed libenter. » Parum placet sacrificium divinæ majestati, nisi placeat et offerens;

rien d'étonnant en cela, car il n'a pas besoin de nos sacrifices et que nous les lui offrions pour recommander nos intérêts. Les sacrifices forcés lui déplaisent. C'est ce qui a fait dire à Moïse, au trente-cinquième chapitre de l'Exode : « Offrez de bon cœur et de pleine volonté. » David, Psaume LIII : « Seigneur, je vous offrirai un sacrifice de bon cœur. » Saint Paul, deuxième Epître aux Corinthiens, chapitre VIII : « Lorsqu'un homme a une grande volonté de donner, Dieu la reçoit, ne demandant de lui que ce qu'il peut donner. » Dieu est plus favorable à l'homme quand il accepte son offrande que lorsqu'il lui donne lui-même quelque chose. Saint Bernard dit : « Qui me donnera qu'une si grande Majesté daigne accepter mon offrande? Seigneur, j'ai deux misérable choses à vous présenter, mon corps et mon ame ; puissé-je vous les offrir tout entiers en sacrifice, pour votre gloire ! Il est avantageux pour moi, que dis-je, il m'est bien plus glorieux et plus utile de vous les donner, que de les garder pour moi. » Premier livre des Paralipomènes, dernier chapitre : « Nous vous donnons ce que nous tenons de vos mains. »

Une obéissance simple à la volonté de Dieu ou de celui qui commande en son nom, est très-digne de louanges. Aussi lui est-elle très-agréable; de même que quand on croit une chose vraie, parce que c'est Dieu qui l'a dit; et qu'on croit qu'une chose est bonne, parce qu'elle est commandée par Dieu. Il est très-honorable à un prince d'être cru sur parole et sans qu'il ait besoin d'appuyer sa parole par des preuves, des serments ou le témoignage d'un tiers, de même que le contraire est honteux pour lui. Hyppocras et Pythagore imposèrent cette loi à leurs disciples de ne jamais demander le pourquoi de rien, mais de s'en rapporter à la parole de celui qui leur parloit. La simplicité de l'obéissance d'Abraham fut très-agréable à Dieu. Le Sauveur loue la primitive Eglise de la simplicité de son obéissance, par ces

---

nec mirum cum bonorum nostrorum non egeat et utilitas ad nos pertineat. Coacta sacrificia ei non placent. Unde *Exod.*, XXXV, ait Moyses : « Iste est sermo quem præcepit Dominus : Omnis voluntarius et pronus animo offerat primitias Domino. » David, *Psalm.* LIII : « Voluntarie sacrificabo tibi. » II. *Corinthiorum*, VIII : « Si voluntas prompta est secundum id quod habet, accepta est. » Utilius cum homine agitur, cum donum ejus a Deo suscipitur, quam cum ei datur. Bernardus : « Quis mihi tribuat ut oblationem meam dignetur tanta majestas suscipere ? Duo minuta habeo Domine, corpus et animam, utinam hæc perfecte tibi possem in sacrificium laudis offerre. Bonum mihi longeque gloriosius est atque utilius ut tibi offeram quam deferam mihi ipsi. » I. *Paral.*, ult. : « Quod de manu tua accepimus, dedimus tibi. »

Simplicitas obedientiæ Deo imperanti vel per se, vel eum qui est loco sui multum est gloriosa, et ideo valde ei accepta, cum scilicet aliquid eo quod a Deo dicitur, creditur verum, eo quod ab ipso jubetur, creditur bonum. Gloriosum est principi si simplici verbo ejus credatur absque cautione pignoris, vel juramenti, vel fidei jussoris, contrarium vero est ei ignominiosum. Hippocras et Pythagoras indixerunt hanc legem discipulis suis, ut non essent ausi in sententiis suis interrogare propter quid, sed esset eis pro ratione dicentis authoritas. Multum placuit in Abraham Deo obedientiæ simplicitas. De hac commendat

paroles : « Ils m'obéissent au simple commandement. » Saint Bernard dit dans son livre de la Considération : « Il n'y a pas de vertu qui nous soit plus nécessaire, au début de la conversion, qu'une humble simplicité et une respectueuse gravité. » Et S. Augustin : « L'obéissance ne se trouve que chez les personnes humbles. » C'est à cette simplicité que s'appliquent ces paroles du soixante-seizième Psaume : « Vous avez conduit votre peuple comme on conduit de fidèles brebis. » C'est une question diabolique que celle que fit Eve : « Pourquoi Dieu nous a-t-il fait ce commandement, » Genèse, chapitre III. Saint Luc, chap. X : « Celui qui vous écoute, m'écoute. » Saint Bernard dit : « Que vous importe un maître ignorant ou un ordre indiscret? Souvenez-vous que tout pouvoir vient de Dieu et que celui qui résiste aux puissances, résiste à l'ordre établi de Dieu. » Idem : « Tout ce que l'homme commande au nom de Dieu, quand ce n'est pas visiblement contraire à la volonté de Dieu, doit être écouté comme si c'étoit Dieu lui-même qui le commandât en personne. » Qu'importe que ce soit par lui-même ou par ses ministres, anges ou hommes, que Dieu intime ses volontés?

Une obéissance volontaire est très-agréable à celui qui commande, selon ces paroles du neuvième chapitre de la seconde Epître de saint Paul aux Corinthiens : « Dieu aime celui qui lui donne de bon cœur. » Saint Bernard dit : « Un visage gai et des paroles douces jettent un beau reflet sur l'obéissance. » Comme Dieu se nourrit des œuvres de l'obéissance, celui qui obéit avec chagrin, donne à Dieu comme du fiel en nourriture. Ps. LXVIII : « Ils m'ont donné du fiel pour nourriture. »

Celui qui commande aime aussi une obéissance prompte. Sénèque a écrit : « La bienveillance est prompte ; et c'est le propre de celui qui obéit de bon cœur, d'agir avec promptitude. » Aussi les princes sont flattés de voir que leurs ordres sont promptement exécutés. Proverbes,

---

Salvator primitivam Ecclesiam dicens : « In auditu aurium obedivit mihi. » Bernardus in libro *De considerat.* : « Omnibus nobis in initio conversionis nulla virtus magis est necessaria quam simplicitas humilis et gravitas verecunda. » Augustinus : « Obedientia nisi humilium esse non potest. » Ad hanc simplicitatem pertinet illud *Psalm.* LXXVI : « Deduxisti sicut oves populum tuum. » Diabolica quæstio est : « Cur præcepit nobis Deus ? » *Gen.*, III. *Luc.*, X : « Qui vos audit, me audit. » Bernardus : « Non te moveat magister imperitus, indiscreta potestas, sed memento, quia non est potestas nisi a Deo, et qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. » Idem : « Quicquid vice Dei præcipit homo, quod tamen non sit certum displicere Deo, non aliter omnino accipiendum est quam si præcipiat Deus. » Quid enim interest utrum per se aut per suos ministros sive homines sive angelos innotescat suum placitum Deus ?

Hilaritas etiam obedientis multum est grata imperanti, II. *Corinth.*, IX : « Hilarem datorem diligit Deus. » Bernardus : « Serenitas in vultu, dulcedo in sermone, multum colorant obedientiam obsequentis. » Cum operibus obedientiæ pascatur Deus, quasi fel in escam Dei ponit, qui cum tristitia obedit. Psalm. LXVIII : « Dederunt in escam meam fel. »

Item, grata est imperanti obedientiæ velocitas. Seneca : « Omnis benignitas properat, et proprium est libenter facientis cito facere : » unde placet principibus

chap. XXII : « Avez-vous vu un homme prompt à faire son œuvre? Il se tiendra devant les Rois. »

La générosité est une condition essentielle pour la perfection de l'obéissance. Saint Bernard dit en s'adressant à celui qui obéit : « Vous avez mis la main à de grandes choses; il faut agir avec promptitude et toujours obéir, sans que la dureté du commandement soit capable de vous faire sortir de cette voie si royale de l'obéissance. Une mort ignominieuse ne fut pas capable de faire abandonner à Jésus-Christ le sentier de l'obéissance. Epître aux Philippiens, chap. II : « Il a été obéissant jusqu'à la mort. »

Pour obéir, il faut encore la vertu d'humilité, pour empêcher que l'obéissance ne se déprave et ne devienne vicieuse. Saint Bernard dit : « C'est une grande vertu que l'humilité, puisque sans elle le courage n'est plus une vertu, mais se convertit en orgueil. » Saint Luc, chap. XVIII : « Quand vous aurez fait tout ce que je vous ai commandé, dites, nous sommes des serviteurs inutiles, nous n'avons fait que ce que nous devions faire. » De même que plus un arbre est chargé de fruits, plus ses rameaux s'inclinent; de même, plus on a fait de bonnes œuvres, plus on doit être humble, puisque ce sont des dons de Dieu. Saint Paul, première Epître aux Corinthiens, ch. III : « Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu? Si vous l'avez reçu, pourquoi vous glorifiez-vous, comme si vous ne l'aviez pas reçu? »

La persévérance, qui est une fille bien aimée du souverain Roi et qui seule doit hériter du royaume céleste, est très-digne de louange. Saint Bernard dit : « Que sert de courir si on n'arrive pas au but. Courez de manière à saisir la couronne. » La volonté des enfants étant versatile et changeante, leur obéissance doit être encore plus particulièrement soumise à la volonté de ceux qui ont autorité sur eux. De

---

cum præcepta eorum velociter implentur. *Proverb.*, XXII : « Vidisti hominem velocem in opere suo? coram regibus stabit. »

Necessaria est virilitas ad perfectionem obedientiæ. Bernardus loquens obedienti : « Manum tuam misisti ad fortia, agendum est instanter, et constanter obediendum, nec inter asperitatem verberum tam regalis est semita relinquenda. » Semitam obedientiæ etiam præ ignominiosa morte noluit Christus relinquere. *Philipp.*, II : « Factus est obediens usque ad mortem. »

Item, necessaria est humilitas obedienti, quæ obedientiam custodiat ne evanescat, et in vitium transeat. Bernardus : « Magna est virtus humilitatis, sine cujus obtentu virtus fortitudinis non solum virtus non fit, sed etiam in superbiam erumpit. » *Luc.*, XVIII : « Dum feceritis omnia quæ præcepta sunt, dicite : Servi inutiles sumus, quod facere debuimus, fecimus. » Sicut ramus arboris tanto magis inclinatur, quanto magis fructu est oneratus, sic humilior esse debet qui plura bona opera habet, cum omnia sint Dei dona. I. *Cor.*, III : « Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, cur gloriaris quasi non acceperis? »

Laudabilis est valde perseverantia in obedientia, quæ summi Regis singularis est filia; hæc sola est regni cœlestis hæres. Bernardus : « Quid currere prodest, et ante metam cursus deficere? sic currite ut comprehendatis. » Specialiter puerorum voluntas cum sit volatilis et vaga, obedientia regi debet sub voluntate aliena. Sicut virga multum flexibilis paxillo stabili alligatur, ne vento agitata destruatur, sic

même qu'un rameau très-foible a besoin d'être attaché à un tuteur, de peur que la violence du vent ne vienne à le rompre, de même si les parents d'un enfant le laissent à ses caprices, il les couvrira de confusion. » Livre des Proverbes, chap. XXIX : « L'enfant qui est abandonné à sa volonté, couvrira sa mère de confusion. » Mais les fils de rois qui sont destinés un jour à commander aux hommes, doivent être plus particulièrement accoutumés à obéir, ainsi qu'on le lit du Fils de Dieu, dans le cinquième chapitre de l'Epître aux Hébreux : « Et comme il étoit le Fils de Dieu, il apprit l'obéissance par tout ce qu'il eut à souffrir. » Cicéron a dit : « Celui qui sait bien commander a dû nécessairement obéir, et celui qui sait obéir avec douceur montre qu'il deviendra digne de commander. »

La loi générale fait une obligation de l'obéissance filiale, qui plaît beaucoup à Dieu. Epître de saint Paul aux Ephésiens, chap. VI : « Enfants obéissez à vos parents, car cela est juste. » Les animaux eux-mêmes connoissent cette obéissance. Saint Paul, Epître aux Colossiens, chap. III : « Enfants obéissez à vos parents; car cela est agréable à Dieu. »

CHAPITRE XL.

Les fils de familles nobles doivent éviter les mauvaises sociétés.

On doit prévenir les fils de familles nobles d'éviter les mauvaises compagnies, de rechercher la bonne société et de donner bon exemple à leurs camarades. Il faut les diriger dans le choix de leur société et les engager à conserver celle qu'ils ont jugée digne d'eux. La compagnie des méchants est très-dangereuse. Le péché, ainsi que la lèpre, est une maladie contagieuse. Il n'est pas sûr pour ceux qui sont sains d'habiter avec des lépreux, pas plus qu'il ne l'est pour ceux qui sont bons d'habiter avec les méchants. Ecclésiastique, chapitre XIII :

---

puer si a parentibus voluntati suæ dimittatur, parentes inde confunduntur. *Prov.*, XXIX : « Puer qui dimittitur voluntati suæ, confundit matrem suam. » Et specialius pueri regales necesse habent obedientiam addiscere, qui aliquando debent aliis imperare, sicut legitur de Filio Dei. *Hebr.*, V : « Et quidem cum esset Filius Dei, didicit ex his quæ passus est, obedientiam. » Tullius : « Qui bene imperat, necesse est aliquando quod parucrit ; et qui modeste paret, videtur aliquando quod imperare dignus sit. »

Filialis obedientia, et lege universali est debita, et Deo multum grata est. *Ephes.*, VI : « Filii, obedite parentibus vestris in Domino, hoc enim justum est ; » unde invenitur hæc obedientia etiam in brutis. *Coloss.*, III : « Filii, obedite parentibus vestris ; hoc enim beneplacitum est Domino. »

CAPUT XL.

Quod pueri nobilium malam societatem debent cavere.

Monendi sunt pueri nobilium, ut malam societatem caveant, bonam diligant, sociis suis societatem bonam exhibeant. Dirigendi sunt in societatis electione et custodia. Multum est noxia malorum societas. Peccatum est morbus contagiosus ut lepra. Non est tutum sanis habitare cum leprosis, nec bonis est tutum habitare cum malis. *Eccles.*, XIII : « Qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea : et qui communicaverit superbo, induet superbiam. » Seneca :

« Celui qui touche la poix en sera souillé, et celui qui se joint au superbe, deviendra superbe. » Sénèque : « Le mauvais camarade communique ses vices à son ami, quelque innocent qu'il soit. » Livre des Proverbes, chap. XXIII : « L'ami des insensés leur deviendra semblable. » Saint Paul, première Epître aux Corinthiens, chapitre XV : « Les mauvais discours corrompent les bonnes mœurs; » à plus forte raison, les mauvaises actions; car la voix de l'exemple est bien plus puissante que la parole, comme dit saint Bernard : « Il n'est pas sûr pour les agneaux d'aller avec les loups. » Ecclésiastique, chap. XIII : « Comme le loup n'a point de commerce avec l'agneau, ainsi le pécheur n'en a point avec le juste. » Celui qui veut aller à saint Jacques ne se met point dans la compagnie de ceux qui vont à Rome; car la compagnie ne peut nous conduire qu'au lieu où elle va. De même celui qui veut aller en paradis doit éviter la société de ceux qui vont en enfer.

La bonne société, au contraire, est très-utile à l'homme. Proverbes, ch. XIII : « Celui qui marche avec les sages deviendra sage. » Sénèque : « Faites société avec ceux qui peuvent vous rendre meilleur. » Un charbon éteint se ravive si on le met avec d'autres qui sont embrasés; ainsi le méchant devient bon au milieu des bons. Psaume, XVII : « Vous serez saint avec un saint. » Dans la société des gens de bien, on est poussé au bien par leur exemple, et conduit au ciel, comme par la main, ainsi qu'on le lit de saint Paul, aux Actes des Apôtres, chap. IX : « Et le tirant par la main, ils le firent entrer à Damas. » De même que les abeilles vivent du suc des fleurs, de même, celui qui est dans une bonne société vit de ses bons exemples. Quintilien a dit : « Il est d'un homme sage de s'inoculer, autant que possible, tout ce qu'il y a de bon en tout. » La nature pousse à la société. Cicéron dans le traité de l'Amitié : « La nature ne veut rien d'isolé; et il n'y a rien de plus avide qu'elle de s'assimiler ce qui lui est ana-

---

« Malignus comes quamvis candido, et simplici rubiginem suam affricuit. » *Prov.*, XXIII : « Amicus stultorum, similis illis efficietur. » I. *Cor.*, XV : « Corrumpunt bonos mores colloquia prava, et amplius opera prava : efficacior enim est vox operis quam vox sermonis, ut dicit Bernardus : « Non est tutum agnis habitare cum lupis. » *Eccles.*, XIII : « Si communicabit lupus cum agno aliquando, sic peccator justo. » Qui vult ire ad sanctum Jacobum, non ponit se in societate eorum qui vadunt Romam, societas enim non ducit nisi quo vadit : sic qui vult ire in paradisum, declinare debet societatem eorum qui vadunt in infernum.

E contrario societas bonorum valde est utilis homini. *Proverb.*, XIII : « Qui cum sapientibus graditur, sapiens erit. » Seneca : « Cum his conversare qui te meliorem facturi sunt. » Carbo mortuus cum vivis positus vivificatur, sic malus inter bonos bonus efficitur. *Psalm.* XVII : « Cum sancto sanctus eris. » Qui est in societate bonorum, exemplis eorum ad bonum provocatur quasi ad manum in paradisum tractatur, sicut de Paulo legitur *Actuum*, IX : « Ad manus autem eum trahentes introduxerunt Damascum. » Sicut apes floribus se pascunt, sic qui in bona societate est, exemplis bonis sociorum reficitur. Quintilianus : « Prudentis est, quod in quocumque optimum est, si possit suum facere. » Ad societatem incitat natura. Tullius in libro *De amicitia* : « Natura nihil solitarium amat, nec aliquid appe-

logue. » Il n'y a de véritable société que parmi les honnêtes gens, et elle renferme une foule d'avantages et d'agréments. Sénèque : « Rien ne fait plaisir s'il n'est partagé. » Un bon ami est comme un véhicule pour celui qui veut aller au ciel. Macrobe a dit : « Un bon compagnon de route est comme un char qui nous fait oublier les fatigues et la longueur du chemin. » Cicéron dans ses Offices : « Ceux qui ont les mêmes goûts et la même volonté s'aiment mutuellement, en sorte que chacun regarde les autres comme un autre lui-même et que tous ne font qu'un. » L'Ecclésiastique dit au quatrième chapitre, en parlant des avantages de la société : « Il vaut mieux que deux soient ensemble qu'un homme soit seul, car ils tirent de l'avantage de leur compagnie. »

CHAPITRE XLI.

Les enfants nobles doivent donner bon exemple à leurs camarades.

Il faut avoir grand soin d'avertir les enfants nobles de donner bon exemple à leurs camarades, de les aimer et de s'appliquer à en être aimés, de se montrer bons et affables envers eux et de supporter avec douceur leurs défauts spirituels et corporels. La nature nous engage premièrement, à aimer notre prochain ; secondement, l'Ecriture sainte ; troisièmement, la grace ; quatrièmement, les différents exemples que nous en avons ; cinquièmement, les avantages qui découlent de l'amour du prochain ; sixièmement, les funestes conséquences de la haine.

Premièrement, la nature, puisque ses préceptes de droit naturel sont gravés naturellement dans le cœur de l'homme, dont le premier se trouve au quatrième chapitre du livre de Tobie : « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse. » Le second est au septième chapitre de l'Evangile de saint Matthieu : « Faites

---

tentius est sui similium quam natura. » Societas vera non est nisi inter bonos, et habet multum jucunditatis et commodi. Seneca : « Nullius rei possessio jucunda est sine socio. » Eunti in paradisum socius bonus est quasi vehiculum. Macrobius : « Comes facundus in via pro vehiculo est. » Tullius in libro *De officiis* : « In quibus eadem studia voluntatesque sunt cædem, in his fit ut alter altero æque delectetur, ut se ipso, sicque fiat unus ex pluribus. » De commodo societatis dicitur, *Eccles.*, IV : « Melius est duos esse simul quam unum, habent enim emolumentum societatis suæ. »

CAPUT XLI.

Quod filii nobilium societatem bonam sociis suis debent exhibere.

Multum monendi sunt filii nobilium, ut sociis suis societatem bonam exhibeant, amare et amari ab eis studeant, blandos et affabiles se eis exhibeant, et infirmitates eorum tam morum quam corporum supportent patienter. Ad hoc quod aliquis amet proximum, primo incitat natura : secundo, Scriptura : tertio, gratia : quarto, ad id valere possunt exempla, quinto, potest ad hoc valere si ostendatur dilectionis utilitas magna : sexto, si ostendantur odii damna.

Natura ad hoc incitat cum naturaliter præcepta juris naturalis scripta sint in corde hominis, quorum primum habetur, *Tob.*, IV : « Quod ab alio tibi odis fieri, vide ne aliquando alteri facias. » Secundum habetur *Matth.*, VII : « Quæcumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos eadem facite illis. » Amor est debitum na-

aux hommes ce que vous voulez qu'ils vous fassent. » L'amour est une dette naturelle ; les créatures privées de raison aiment celles qui sont de même espèce qu'elles. Ecclésiastique, chap. XIII : « Tout animal aime son semblable et toute chair s'unit à celle qui lui ressemble. » Ibidem, chap. XXVII : « Les oiseaux se joignent avec leurs semblables. »

L'Ecriture sainte nous exhorte à cet amour mutuel. Saint Jean, chap. XIV : « On connoîtra que vous êtes mes disciples, si vous vous aimez les uns les autres. » Ibidem, chapitre XV : « C'est là mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres. »

La grace qui nous montre l'homme créé à l'image de Dieu, nous y engage également. Quoiqu'on aime tous les enfants d'un ami, on aime encore plus particulièrement celui de ses enfants qui retrace plus parfaitement les traits de son père ; de même, quoique nous devions aimer toutes les créatures de Dieu, nous devons aimer plus particulièrement l'homme qui est fait à son image et à sa ressemblance. Genèse, chap. I : « La grace nous apprend que notre prochain est membre du corps dont Jésus-Christ est le chef. » Saint Paul, première Epître aux Corinthiens, ch. XII : « Vous êtes le corps de Jésus-Christ. » La grace nous dit, en outre, que le prochain est le fils de Dieu, le frère de Jésus-Christ, son cohéritier, et qu'il doit être, un jour, participant à sa gloire éternelle. Si nous devons aimer nos frères, qui en partageant notre héritage diminuent d'autant la part de chacun, combien ne devons-nous pas aimer ces frères qui, en partageant avec nous, augmentent la portion de notre héritage? Car plus il y aura d'élus, plus il y aura de joie dans le ciel. Chacun des élus aura plus de joie de la gloire d'un autre, que de celle de son propre corps.

Les différents exemples que nous en avons, peuvent aussi nous exciter à aimer notre prochain. Et d'abord l'exemple de Jésus-Christ.

---

turale : etiam creaturæ irrationabiles amorem habent ad individua suæ speciei, *Eccles.*, XIII : « Omne animal diligit simile sibi, et omnis caro ad sibi similem conjungetur. » Ibidem, XXVII : « Volatilia ad sibi similia conveniunt. »

Scriptura ad idem incitat. *Joan.*, XIV : « In hoc cognoscent omnes quod discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem. » Ibid., XV : « Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem. »

Gratia hominem ad idem incitat, quæ ostendit hominem esse factum ad imaginem Dei. Licet aliquis amet omnes filios amici sui, tamen specialem amorem habet ad eum qui amico suo est similior : sic licet ad opera Dei communiter amorem habere debeamus, tamen specialiter ad hominem, ad ejus imaginem et similitudinem factum, *Genes.*, I. Gratia ostendit proximum membrum esse illius corporis, cujus Christus est caput. I. *Cor.*, XII : « Vos estis corpus Christi. » Non amat caput, qui non amat membra. Item, gratia ostendit homini proximum esse Dei Filium, Christi fratrem, et cohæredem, et æternæ gloriæ secum participem futurum. Si amandi sunt fratres qui dividendo hæreditatem portionem uniuscujusque minorem faciunt, quantum amandi sunt illi fratres qui portionem uniuscujusque augent? Quanto enim plures erunt electi, tanto amplius gaudebunt. Plus gaudebit unus electorum de gloria animæ alterius, quam de gloria proprii corporis.

Ad amandum proximum possunt incitare

Il est impossible de mépriser celui que Jésus-Christ a tellement aimé, qu'il a voulu donner sa vie pour le racheter. C'est ainsi que nous devons apprécier notre prochain, pour qu'il ne devienne pas méprisable à nos yeux. Apocalypse, chapitre I : « Qui nous a aimés et qui lave nos péchés dans son sang. » Saint Paul, IIe Epître à Timothée : « Qui s'est donné lui-même pour nous. » Secondement, l'exemple des anges qui aiment tellement l'homme, qu'ils le gardent dans toutes ses voies. L'homme ne peut pas mépriser l'homme qui est si cher aux anges. Saint Matthieu, chapitre XXVIII : « Prenez garde de mépriser l'un de ces petits enfants; car je vous dis que leurs anges voient la face de mon Père, qui est dans le ciel. » Troisièmement, l'exemple des saints. On lit dans la vie de saint Jean l'évangéliste, qu'étant parvenu à une extrême vieillesse, il se faisoit porter à l'église par ses disciples, et ne pouvant faire de long discours, il s'arrêtoit souvent et leur disoit : « Mes chers petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » Enfin les disciples et les frères, entendant qu'il répétoit toujours la même chose, lui dirent : « Maître, pourquoi répétez-vous toujours ceci ? » « Parce que, dit-il, c'est le commandement du Seigneur, si vous l'accomplissez, c'est assez. »

Les grands avantages de l'amour du prochain sont encore un puissant mobile. L'amour unit les membres de ce noble corps, dont Jésus-Christ est le chef; or, la puissance de l'union des membres fait qu'on résiste à l'ennemi et conduit à la perfection. Saint Paul dit du premier de ces avantages, dans le troisième chapitre de son Epître aux Colossiens : « Gardant, avant tout, la charité, qui est le lien de perfection. » Cicéron dit de l'autre : « L'amitié a été donnée par la nature, pour auxiliaire à la vertu et non comme la compagne du vice, afin que ce que la vertu, livrée à ses propres forces, ne pouvoit faire,

---

etiam exempla, et primo exemplum Christi, non est despiciendus quem Christus ita charum habuit, quod pro ejus redemptione mori voluit. Appendere debemus proximum hoc pretio, ne nobis vilescat : *Apocal.*, I : « Qui dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo. » *Tim.*, II : « Qui dedit semetipsum pro nobis. » Secundo, exemplum angeli, qui adeo amat hominem, ut custodiat eum in omnibus viis suis. Non est despiciendus homo ab homine, qui adeo charus est angelo. *Matth.*, XXVIII : « Videte ne contemnatis unum ex illis pusillis. Dico enim vobis, quia angeli eorum semper vident faciem Patris mei qui in cœlis est. » Tertio, exemplum sanctorum. Legitur in vita beati Joannis Evangelistæ, quod cum ipse devenisset ad ultimam senectutem, et vix inter discipulorum manus ad Ecclesiam deferretur, nec posset plura docere, verba hæc ad quamlibet pausam dicebat : « Filioli, diligite alterutrum. » Tandem Discipuli, et fratres qui aderant, audientes quod eadem verba semper diceret, dixerunt : « Magister, quare semper hoc loqueris ? Qui respondit : Quia præceptum Domini est, et si solum fiat, sufficit. »

Incitare etiam potest ad idem magna dilectionis utilitas. Dilectio membra in illo nobilissimo corpore, cujus Christus est caput, unit, et per virtutem membrorum unitam adversario resistit, et ad perfectionem perducit. De primo habetur *Colos.*, III : « Super omnia charitatem habentes, quod est vinculum perfectionis. » De alio dicit Tullius : Virtutem amicitia adjutrix natura data est, non vitiorum comes, ut

elle put atteindre aux plus sublimes actions, aidée du secours de sa compagne. »

Un autre encouragement, sont les malheurs de la haine. Car la haine de nos frères produit dans le corps mystique ce que fait la solution de continuité dans le corps humain, de violentes douleurs et quelquefois la mort.

CHAPITRE XLII.

Qualités qui nous rendent cher au prochain.

Cinq qualités principales nous font aimer de nos frères. La première est la discrétion; aussi la sagesse est-elle appelée la mère du bel amour. Ecclésiastique, ch. XXIV : « La folie ne sait ni acquérir ni conserver l'amitié; » et au chapitre XX : « L'insensé n'aura point d'ami. » La seconde est la réserve dans les paroles. Ecclésiastique, chap. XX : « Le sage se rend aimable dans ses paroles, mais ce qu'il y a d'agréable dans les insensés s'écoulera comme l'eau. » La troisième est la conformité d'humeur. Ecclésiastique, chap. XXVII : « Les oiseaux se joignent avec leurs semblables. » Saint Ambroise a dit : « Il est naturel aux gens de bien d'aimer à voir leurs qualités dans les autres. » La différence d'idées et de conduite produit, au contraire, la haine. Les personnes tristes n'aiment pas celles qui sont gaies et *vice versa*. La quatrième est la vertu. Cicéron dit : « Rien de plus aimable que la vertu et qui se concilie plus facilement l'affection, car nous avons une certaine affection même pour les personnes que nous ne connoissons pas et dont nous avons entendu vanter la vertu et l'honnêteté. » Et encore : « Tel est l'ascendant de la vertu que nous l'aimons dans les personnes que nous n'avons jamais vues et même jusque dans nos ennemis. » Mais ce qui est surtout d'un effet certain

---

quia solitaria non posset virtus ad ea quæ summa sunt pervenire, conjuncta et consociata cum altero pervenire. »

Damna etiam quæ odium facit, ad idem incitare possunt. Hoc facit odium fraternum in corpore mystico, quod facit divisio continuitatis in corpore humano, ex qua sequitur dolor magnus, et quandoque mors.

CAPUT XLII.

De his, quæ valent ad hoc, quod aliquis a proximo ametur.

Sunt autem quinque quæ valere possunt ad hoc, ut aliquis a proximo ametur. Primum est discretio : unde sapientia dicitur esse mater pulchræ dilectionis, *Eccles.*, XXIV : « Fatuitas nescit acquirere vel conservare amicitiam. » *Eccles.*, XX : « Fatuo non eris amicus. » Secundum est modestia in sermone. *Eccles.*, XX : « Sapiens in verbis amabilem se facit : gratia autem fatuorum effundetur. » Tertium est similitudo. *Eccl.*, XXVII : « Volatilia ad sibi similia conveniunt. » Ambrosius : « Est insitum bonis, ut unusquisque virtutes suas in aliis amet. » E contrario dissimilitudo facit ad odium. Oderunt hilarem tristes, tristemque jocosi. Quartum est virtus. Tullius : « Nihil est virtute amabilius, vel quod magis alliciat ad diligendum, quippe cum propter virtutem, et probitatem etiam eos, quos nunquam vidimus, quodammodo diligamus. » Idem : « Tanta est vis probitatis, ut eam vel in eis quos nunquam vidimus, vel quod majus est, in hoste diligamus. » Specialiter valet ad hoc virtus mansuetudinis. *Eccles.*, III : « Fili,

pour nous conquérir l'amitié de nos frères, c'est la vertu de mansuétude. Ecclésiastique, chap. III : « Mon fils, accomplissez vos œuvres avec douceur, et vous vous attirerez, non-seulement l'estime, mais encore l'amour des hommes. » La douceur a la force de l'aimant. Ezéchiel, chap. III : « Je vous ai donné un front fort comme la pierre et l'aimant. » Un autre moyen de se faire aimer, c'est l'humilité. Autant l'orgueil est insupportable à Dieu et aux hommes, autant l'humilité leur plaît. En s'élevant, l'orgueil abaisse les autres; aussi n'est-il point étonnant qu'il leur soit odieux. Et l'humilité en s'abaissant élève les autres et les honore; c'est donc à juste titre qu'elle en est aimée. Mais ce qui surtout nous fait aimer des autres c'est de les aimer nous-même. Saint Augustin dit : « Il n'y a rien qui attire l'amour comme de prévenir le prochain par une affection sincère; et il n'y a pas de cœur si dur, qui, s'il ne donne pas son affection, ne veuille du moins rendre celle qu'on lui donne. » Sénèque a dit : « Vous me demandez comment vous parviendrez à vous faire vite aimer? Je vous indiquerai un philtre qui n'est composé ni de breuvages mystérieux, ni d'herbes magiques et sans que vous ayez besoin des enchantements d'une empoisonneuse. Si vous voulez être aimé, aimez vous-même le premier. » Le cinquième est la complaisance et les bons offices. Le Sage a dit : « De notre temps la complaisance fait des amis et la vérité des ennemis. » Le feu de l'amitié doit être alimenté par le bois des bienfaits, autrement il s'éteint. Les bienfaits excitent l'affection jusque dans les bêtes féroces et de nos ennemis nous fait des amis. S. Paul, Epître aux Romains, chap. XII : « Si votre ennemi a faim, donnez-lui à manger; s'il a soif, donnez-lui à boire, de cette façon vous ramasserez des charbons sur sa tête, » c'est-à-dire vous allumerez votre amour dans son cœur. Il est bon de remarquer cependant qu'un bienfait ne concilie l'affection qu'autant qu'il est accordé avec discrétion.

---

in masuetudine opera tua perfice, et super gloriam hominum diligeris. » Mansuetudo ad modum adamantis vim habet attractivam. *Ezech.*, III : « Ut adamantem, et silicem dedi faciem tuam. » Item, specialiter valet ad hoc virtus humilitatis. Sicut odibilis est Deo et hominibus superbia, sic amabilis est Deo et hominibus humilitas. Superbia dum se exaltat, alios deprimit, ideo non est mirum si ab aliis odiatur : humilitas vero dum se dimittit, alios exaltat et honorat, ideo merito ab eis amatur. Maxime inter omnia valet ad hoc quod aliquis ametur, si ipse primo amaverit. Augustinus : « Nulla est major ad amorem invitatio, quam prevenire amando, vel nimis durus est animus, qui dilectionem si nolit impendere, nolit rependere. » Seneca in Epistolis : « Quæris quomodo amicus facturus sis cito? ego monstrabo tibi amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius veneficæ carmine. Si vis amari, ama. » Quintum est obsequium, vel beneficium. Sap. : « Hoc tempore obsequium amicos, veritas odium parit. » Ignis amoris lignis beneficiorum nutriendus est, alioquin deficit. Beneficia etiam feras ad amorem incitant, et inimicos efficiunt amicos. *Rom.*, XII : « Si esuerierit inimicus tuus, ciba illum : si sitit, potum da illi, hoc enim faciens carbones congeres super caput ejus, » id est, cor ejus accendes ad te amandum. Et notandum quod beneficium non parat inimicitiam nisi discrete detur. Unde dicitur de fatuo, *Eccles.*, XX, « quod non erit gratia bonis illius.

Aussi, est-il écrit de l'insensé au vingtième chapitre de l'Ecclésiastique : « Que le bien qu'il fait ne sera point agréé, parce que ceux qui mangent son pain le trompent par leurs discours; et combien de fois et de combien d'hommes sera-t-il moqué? » Sénèque dit : « Il n'y a rien de plus triste qu'un homme riche qui, ne sachant que faire de ses richesses, regarde, comme ses amis, des hommes qui ne lui sont nullement attachés, qui croit que ses bienfaits lui gagneront des amis et qui le haïssent d'autant plus qu'ils lui doivent davantage. Mais quoi donc? Est-ce à dire que les bienfaits n'attirent pas l'affection? Ils font des amis si on a eu le soin de choisir ceux qui en sont l'objet; s'ils sont placés avec discrétion et non prodigués sans discernement.» Et encore : « Retenez bien ce conseil du sage et croyez-bien que pour vous faire des amis, le choix de la personne à qui vous donnez est plus important que la valeur de ce que vous lui aurez offert. » Et Cicéron : « Le service que vous rendez à un riche sera plutôt méconnu que celui que vous rendrez à un homme de bien. »

CHAPITRE XLIII.

Considérations à faire dans le choix d'un ami.

Il faut, dans le choix d'un ami, s'attacher surtout à la fidélité, à la facilité des mœurs et à la ressemblance de caractère. La fidélité veut qu'on ne trompe point un ami par le mensonge, qu'on garde son secret, qu'on ne lui porte point dommage dans ses affaires, et qu'on lui soit constant dans l'adversité. L'homme de bien déteste le mensonge. Ecclésiastique, chapitre XX : « Un voleur vaut mieux qu'un homme qui ment sans cesse. » Celui qui révèle un secret n'est point un ami fidèle. Proverbes, chap. XI : « Le trompeur révèle les secrets, mais celui qui a la fidélité dans le cœur, garde avec soin ce qui lui a été confié. » Ecclésiastique, chapitre XXVII : « Celui qui dévoile les

---

Qui enim edunt panem illius, si falsæ linguæ sunt, quoties et quanti irridebunt eum? » Seneca : « Nullum habet majus malum locuples homo ex bonis suis obsessus, quam quos amicos sibi putat, quibus ipse non est, quod beneficia sua efficacia judicat ad concilandum amicos, cum quidam quo plus debent, magis oderint. Quid ergo? beneficia non parant amicitias? parant, si accepturos licuit eligere, si collocata, non sparsa sunt. » Idem : « Hoc consilio sapientum utere, ut magis existimes pertinere ad rem quis, quam quid acceperit. » Tullius : « Apud bonos melius quam apud fortunatos beneficium collocatum est.»

CAPUT XLIII.

De his ad quæ habendus est respectus in socii electione.

Eligendo socium habendus est respectus ad fidelitatem, morum habilitatem et similitudinem. Ad fidelitatem pertinet, ut mentiendo socium non fallat, arcanum ei commissum non revelet, in rebus eum non damnificet, in adversis eum non deserat. Odiosa est mendacitas homini prudenti. *Eccles.*, XXI : « Potior est fur quam assiduitas viri mendacis. » Fidelis non est qui arcanum revelat. *Proverb.*, XI : « Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est, celat amici commissum. »

secrets de son ami, perd sa confiance. » Celui qui porte préjudice aux intérêts de son ami, n'est point un ami fidèle. Cicéron a dit dans ses Offices : « Le lien le plus fort de la société est d'avoir pour maxime qu'il est plus opposé au droit naturel de nuire à autrui, pour favoriser son propre intérêt, que de subir toute espèce de désagréments, plutôt que de lui être préjudiciable. » Il n'est point un ami fidèle celui qui n'est point constant dans l'adversité. Saint Bernard a dit : « Qu'un écolier sage soit heureux d'avoir un ami, auquel il puisse s'ouvrir avec confiance et qui lui soit un appui certain dans les mauvais jours. » Valère Maxime raconte au quatrième livre de son Histoire un bel exemple de fidélité : « Deux disciples de Pythagore, dit-il, s'étoient liés d'une telle amitié, que l'un d'eux ayant été condamné à mort par Denis, tyran de Syracuse, et voulant aller chez lui, avant le jour de son supplice, pour mettre ordre à ses affaires, l'autre ne fit point difficulté de s'offrir au tyran, pour caution de son retour. Le jour de la mort approchant et le condamné ne revenant point, tout le monde accusoit de folie l'ami téméraire qui s'étoit engagé pour un perfide. Mais celui-ci persistoit à dire qu'il n'avoit rien à craindre de la fidélité de son ami. Aussi bien arriva-t-il au jour et à l'heure fixée pour son supplice. Denis étonné de la grandeur d'ame de l'un et de l'autre, fit grace de la vie au condamné à cause de sa fidélité à son ami et les pria de vouloir bien l'admettre lui-même dans leur amitié.

Il faut aussi exiger la douceur des mœurs dans l'ami que l'on se choisit. Proverbes, ch. XVIII : « L'homme dont la société est agréable sera plus aimé qu'un frère. » Trois conditions rendent un homme aimable : il doit être prudent, bon et constant. Bon, pour que son amitié ne soit pas à charge, soit par ses importunités, ou par des réprimandes trop dures et pour qu'il se fasse un intérêt des intérêts de son ami.

Eccles., XXVII : « Qui denudat arcana amici, fidem perdit. » Non est fidelis qui in rebus socium damnificat. Tullius in lib. *De officiis* : « Societatis arctissimum vinculum est arbitrari magis contra naturam esse hominem aliquid homini detrahere commodi sui causa, quam omnia subire incommoda. » Non est fidelis qui socium deserit in adversis. Bernardus : « Discipulus prudens aliquo consorte gaudeat, cui propriam conscientiam detegere valeat, qui nubila fortuna diligenter subveniat. » De fideli societate ponit exemplum laudabile Valerius Maximus, IV. lib. dicens : « Duo discipuli Pythagorici tam fidelem inter se junxerunt amicitiam, ut cum alterum ex his Dionysius Syracusanus tyrannus interficere vellet, et is tempus ab eo quod priusquam periret domum profecturus, ut ordinaret res suas, impetrasset, alter vadem se pro ejus reditu tyranno dare non dubitavit. Appropinquante autem præfinita die, nec illo redeunte, unusquisque stultitiæ temerarium sponsorem damnabat; at is nihil se de amici constantia metuere prædicabat. Eodem itaque momento et hora a Dionysio constituta occidendus supervenit, et admiratus tyrannus amborum animum, supplicium fidei remisit, eosque insuper ut ipsum in societatem amicitiæ tertium reciperent, rogavit. »

Habilitas morum respicienda est eligendo socium. *Proverb.*, XVIII : « Vir amabilis ad societatem magis amicus erit quam frater. » Ad amicabilitatem tria pertinent, scilicet ut sit benignus, prudens et constans. Benignus, ut non faciat molestas amicitias, nimis amicum onerando, vel

Prudent, afin de juger quels sont les droits de l'amitié, quand et comment il est permis d'en user. Constant, afin qu'il ne se laisse pas facilement prévenir contre son ami, et refroidir ses sentiments d'affection pour lui, comme quelques-uns qui se piquent si on les contrarie, et qui disent, si vous ne faites pas cela, tout est rompu entre nous, et dont l'amitié ne tient qu'à un fil.

Le conformité d'humeur et de caractère est aussi très-importante. Cicéron a écrit dans ses Offices : « Rien de plus aimable et qui gagne plus facilement les cœurs que la facilité d'un heureux caractère. » On doit veiller à la conservation de l'amitié autant qu'à la sûreté de sa maison. Que les nouvelles amitiés ne vous fassent pas oublier les anciennes, autrement on diroit de vous que vous faites des amis comme des fleurs, qu'on n'estime qu'autant qu'elles sont fraîches. Ecclésiastique, chap. IX : « Ne quittez point votre ancien ami; car le nouveau ne lui sera point semblable. Le nouvel ami est un vin nouveau, il vieillira et vous le goûterez avec plaisir. » On dit de César-Auguste qu'il ne se lioit pas facilement, mais qu'il étoit constant dans ses amitiés.

L'humilité, qui nous fait toujours plus mal penser de nous-mêmes que des autres, est très-propre à conserver l'amitié. En effet, quand on pense que la manière de voir des autres vaut mieux que la sienne, on l'abandonne voloutiers et on cède facilement. Caton a dit : « Bien que vous ayez raison, donnez-la quelquefois à votre ami. » Saint Grégoire : « La supériorité de savoir de quelques personnes leur fait perdre souvent l'amitié des autres; plus ils sont savants plus ils sont ennemis de la concorde et de la paix. » La patience est encore un grand bien pour se faire des amis. Proverbes, chap. XV : « L'homme colère excite les querelles; celui qui est patient apaise celles qui

---

aspere corripiendo, sed potius se oneret negotiis amici. Prudens, ut sciat discernere quid, quando et quomodo amico imponendum sit. Constans, ut non de facili moveatur ad amicum odiendum, vel minus diligendum, ut faciunt quidam qui irascuntur, nisi fiat quod desiderant, dicentes: Nisi hoc feceritis, amittetis amorem meum; quorum amor tenui filo dependet.

Similitudo etiam morum respicienda est. Tullius in lib. *De officiis :* « Nihil est amabilius nec copulatius quam morum similitudo bonorum. » Societas inita firme custodienda est sicut domus. Sodales vetustos nunquam pro sequentium novitate fastidias, aliter videberis sic amicis uti quasi floribus; flores enim sunt grati dum sunt recentes. *Eccles.*, IX : « Ne derelinquas amicum tuum antiquum; novus enim non erit similis illi. Vinum novum amicus novus, veterascet, et cum suavitate bibes illud. » Legitur de Augusto Cæsare quod amicitias non facile admisit, sed constantissime retinuit.

Ad societatem servandam multum valet humilitas, qua homo minus sentit de se quam de aliis : unde sensum aliorum meliorem quam suum reputans, facile sensum suum pro sensu aliorum dimittit, et aliis cedit. Cato : « Vincere cum possis, interdum cede sodali. » Gregorius : « Sæpe dum quosdam major scientia erigit, a cæterorum societate disjungit, et quasi quo plus sapiunt, eo a virtute concordiæ desipiscunt. » Valet ad idem patientia. *Proverb.*, XV : « Vir iracundus suscitat rixas; qui autem patiens est, mitigat suscitatas. » Valet ad idem taciturnitas. Cato : « Con-

étoient déjà nées. » Il en est de même de la discrétion. Caton dit : « Confiez votre pensée à un ami discret, etc. »

CHAPITRE XLIV.

C'est surtout dans la jeunesse qu'on doit inspirer aux fils de famille noble, l'amour de la discipline.

C'est surtout quand ils sont arrivés à l'âge d'adolescence, qu'il faut former les enfants de famille noble à l'amour de la discipline, soit parce que leur raison est plus développée, soit parce que cet âge est très-enclin au mal, ils ont alors besoin d'un frein plus puissant. Genèse, chap. VIII : « Les sens et la pensée du cœur de l'homme sont enclins au mal, dès sa jeunesse. » Saint Ambroise, en parlant de ce passage du XIII chap. de Job : « Vous voulez me consumer pour les péchés de ma jeunesse. » « Il prend, dit-il, pour excuse, le commencement du plus bel âge de la vie, parce qu'il est ordinairement plus exposé aux entraînements du mal. » Job, chap. XX : « Ses os seront remplis des vices de sa jeunesse. » Saint Augustin dit dans ses Confessions, en parlant de lui : « Je brûlois, Seigneur, du désir des plaisirs charnels et je n'avois pas honte de me plonger dans les criminelles jouissances de l'amour profane. »

CHAPITRE XLV.

Défauts auxquels la jeunesse est sujette.

Trois vices principaux sont particuliers à la jeunesse, savoir : une précipitation vaniteuse, la frivolité et la débauche. Sénèque a dit : « Le défaut de la jeunesse est de ne pouvoir modérer son impétuosité. » Le livre des Proverbes dit du second de ces défauts, au chap. VII : « Je

---

silium arcanum tacito committe sodali, etc. »

CAPUT XLIV.

Quod in adolescentia specialiter monendi sunt filii nobilium ad amorem disciplinæ.

Postquam filii nobilium ad ætatem adolescentiæ pervenerint, specialiter admonendi sunt ad amorem disciplinæ, et quia tunc plenius habent usum rationis, et quia illa ætas prona est ad malum ; et ideo magis indigent disciplina qua refrænentur. *Genes.*, VIII : « Sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua. » Ambrosius loquens de illo verbo *Job*, XIII : « Consumere me vis peccatis adolescentiæ meæ : » « Pulchræ, inquit, principium ætatis ad querelam arripuit, quia magis ad vitium esse lubricum consuevit. » *Job*, XX : « Ossa ejus implebuntur vitiis adolescentiæ suæ. » Augustinus in lib. *Confess.*, loquens de se : « Exarsi, inquit, Domine, aliquando satiari inferius in adolescentia, et silvescere umbrosis amoribus ausus sum. »

CAPUT XLV.

De malis ad quæ prona est adolescentia.

Ad tria mala prona est specialiter adolescentia, ad superbam impetuositatem, luxuriam et lasciviam. De primo dicit Seneca : « Juvenile est vitium non posse regere impetum. » De secundo dicitur *Proverb.*, VII : « Considero vecordem ju-

considère un jeune homme insensé qui passe dans une rue, et je vois venir au devant de lui une femme parée comme une courtisanne; » et puis : « Il la suit ensuite comme un bœuf qu'on mène pour servir de victime. » Sénèque dit du troisième de ces défauts : « L'esprit d'une jeunesse oisive, qui ne s'occupe à rien de sérieux, s'énerve dans l'inaction et s'amollit par l'habitude honteuse des danses et des chants efféminés qui font sa seule étude. » Et encore : « La fréquentation des femmes et la vanité des parures immodestes font tout l'art, c'est-à-dire toute la science de nos jeunes gens. » Ce sont leurs paroles qu'on lit au second chapitre du livre de la Sagesse : « Ne laissons point passer la fleur de la saison, couronnons-nous de roses avant qu'elles se flétrissent. » Les conseils des hommes mûrs est nécessaire aux jeunes gens, ainsi que le faisoit saint Jean, par ces paroles : « Je vous écris, jeunes gens, parce que vous avez vaincu le malin. » Et encore : « Je vous écris, jeunes gens, parce que vous êtes forts, que vous gardez la parole de Dieu et que vous avez vaincu le démon; » première Epître de saint Jean, chap. II. Il faut encore leur proposer le noble exemple des jeunes gens courageux, tels que celui qu'on voit au second livre des Machabées, de sept frères, dont l'un disoit : « Nous sommes prêts à mourir plutôt que de violer la loi du Dieu de nos pères. » L'un d'eux à qui on ordonna de tirer la langue pour qu'on la lui coupât, la sortit aussitôt, et présentant courageusement les mains, il dit avec fermeté : « Je tiens ces membres de la bonté du ciel, mais j'en fais peu de cas, quand je ne puis les conserver qu'en violant la loi de Dieu. » Il faut encore munir les jeunes gens des armes spirituelles. Saint Paul, Epître aux Ephésiens, chap. VI : « Revêtez-vous des armes de Dieu. » Ils doivent encore s'adonner à la prière, afin de mériter la grace de Dieu, qui les défende contre le funeste effet des mauvaises paroles. Sagesse, chap. VIII : « Comme je savois que je ne

---

venem, qui transit per plateas, et ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio præparata; » et subditur : « Statim eam sequitur quasi bos ductus ad victimam. » De tertio dicit Seneca : « Torpent ingenia desidiosæ juventutis, nec ullius honestæ rei labore vigilant, sed cantandi potius saltandique obscœna studia effœminatos tenent. » Idem : « Cum fœminis stare, et immundis se munditiis extollere, nostrorum adolescentum setimen est, id est documentum. » Istorum est illud *Sapient.*, II : « Non prætereat nos flos temporis. Coronemus nos rosis antequam marcescant. » Adolescentibus necessaria est majorum exhortatio, sicut Joannes Evangelista exhortabatur, dicens : « Scribo vobis, adolescentes, quoniam vicistis malignum. » Item : « Scribo vobis, juvenes, quoniam fortes estis, et verbum Dei manet in vobis, et vicistis malignum, » I. *Joan.*, II. Proponenda sunt etiam eis exempla fortium adolescentium, ut est illud II. *Machab.*, II, septem fratrum, quorum unus sic ait : « Parati sumus mori magis quam patrias Dei leges prævaricari. » Horum unus linguam postulatus ad cruciatum, cito protulit, et manus constanter extendit, et cum fiducia ait : « A cœlo ista possideo, sed propter Dei leges hæc ipsa despicio. » Item, muniendi sunt armis spiritualibus. *Ephes.*, VI : « Induite vos armaturam Dei. » Orationi etiam instare debent, ut Dei gratiam recipiant, quæ a dictis malis eos custodiat. *Sapient.*, VIII : « Ut scivi quoniam aliter non possum esse continens nisi Deus

pouvois avoir la continence si Dieu ne me la donnoit, et c'étoit déjà un effet de la sagesse de savoir de qui je devois recevoir ce don, je m'adressai au Seigneur et je lui fis ma prière. » Si un jeune homme a le malheur de faire une chute, il doit recourir à la pénitence, à l'exemple de ce jeune homme, de qui on lit dans saint Luc, chap. XV : « Que son père le reçut avec joie ; » et comme il est dit encore au septième chapitre du même Evangile, de ce jeune homme, fils d'une veuve, qui étoit mort : « Jeune homme, je vous le dis, levez-vous. »

Les vieillards corrompus ont de la peine à se convertir ; livre des Proverbes, chap. XXII : « On dit d'ordinaire : le jeune homme suit sa première voie ; dans sa vieillesse même il ne la quittera point. » La vie des jeunes gens est très-exposée ; Proverbes, chap. XXX : « Trois choses me sont difficiles à comprendre et la quatrième m'est entièrement inconnue : la trace de l'aigle dans l'air, celle du serpent sur la terre et la voie de l'homme dans sa jeunesse. » « Ce qui fait la principale recommandation d'un jeune homme est sa modestie, puis ensuite sa piété envers ses parents et la bonté envers ses amis et ses domestiques. » C'est ce qu'a écrit Cicéron dans son traité des Offices. On peut encore bien juger d'un jeune homme s'il recherche les hommes sages et distingués, ainsi que les hommes amis de leur patrie, et s'il se plaît en leur société. Ma pensée se confirme par ce texte du sixième chapitre de l'Ecclésiastique : « Trouvez-vous dans l'assemblée des vieillards, unissez-vous de cœur à la sagesse, afin que vous puissiez écouter tout ce qu'ils vous diront de Dieu. » Il est en effet très-nécessaire d'entendre la parole de Dieu. Psaume CXVIII : « Comment le jeune homme réforme-t-il sa conduite ? en gardant votre parole. » Ce qui doit les y engager, c'est l'exemple du Sauveur, qui, à l'âge de douze ans, alla s'asseoir au milieu des docteurs, non pas pour parler et enseigner, mais pour écouter et interroger. Saint Luc, chap. II, sur

---

det, et hoc ipsum erat sapientia, scire cujus hoc esset donum, adii Dominum, et deprecatus sum illum. » Si vero contingat adolescentem cadere, ad pœnitentiam debet recurrere exemplo illius adolescentis, de quo legitur *Luc.*, XV, quem pater cum gaudio suscepit, et ibidem, VII, dictum est adolescenti filio viduæ mortuo : « Adolescens, tibi dico, surge. »

Vix senes malis consueti resurgunt. *Proverb.*, XXII : « Proverbium est : Adolescens juxta viam suam etiam cum senuerit, non recedet ab ea. » Incerta est vita adolescentium. *Proverb.*, XXX : « Tria sunt mihi difficilia, quartum penitus ignoro, viam aquilæ in cœlo, viam colubri super terram, et viam viri in adolescentia. » Secundum Tullium in lib. *De offic :* « Prima adolescentis commendatio proficiscitur a modestia, deinde a pietate in parentes, et in suos benevolentia. » Cognoscitur etiam ejus bonitas si ad viros sapientes et claros ac bene consulentes reipublicæ se contulerit, et cum eis assiduus sit. Huic consonat illud *Eccles.*, VI : « In multitudine presbyterorum prudentium sta, et sapientiæ eorum ex corde conjungere, ut omnem narrationem Dei possis audire. » Multum est necessarius sermonis Dei auditus. *Psal.* CXVIII : « In quo corrigit adolescentior viam suam in custodiendo sermones tuos. » Ad hæc moventur adolescentes exemplo Salvatoris, qui cum esset duodecim annorum, sedit in medio doctorum, non quidem docens, sed audiens et interrogans, *Luc.*, II ; de quo sic Bernardus loquitur : « O hu-

quoi saint Bernard s'écrie : « Oh! humilité, vertu du Christ, combien tu confonds les orgueilleuses prétentions de notre vanité ! Je sais peu de chose, ou du moins je crois savoir bien peu ; et pourtant j'ai l'impudence de vouloir parler et de me mêler témérairement et avec vanité dans toutes les questions ; toujours pressé de paroles, prêt à donner des leçons aux autres et ne me décidant qu'avec peine à les écouter. Quand le Christ se tenoit dans l'obscurité et gardoit le silence, craignoit-il la vaine gloire? sans doute ; mais à cause de nous et non pour lui. »

Afin de prémunir les jeunes gens contre les trois vices dont nous venons de parler, on doit les former à trois vertus : à l'humilité, pour l'opposer à l'orgueilleuse précipitation commune à leur âge ; à la chasteté, contre la luxure ; à la gravité, contre la légèreté. Il faut les former à l'humilité, en les accoutumant à déférer aux avis des hommes sages et d'expérience. Sydoine dit du premier de ces conseils : « Les jeunes gens se rendent très-recommandables, toutes les fois que dans le doute, ils ont recours aux conseils des hommes habiles, pour former leur jugement sur l'opinion qu'ils doivent avoir de chaque chose. » C'est pour avoir manqué de cette humilité, que Roboam perdit une partie de ses états. Car n'écoutant plus les conseils des vieillards, pour ne suivre que ceux des jeunes gens, il perdit trois tribus ; troisième livre des Rois, chap. XII. C'est pourquoi on lit au quarante-septième chapitre de l'Ecclésiastique, que « Salomon laissa son fils Roboam après lui, qui fut un exemple de folie parmi son peuple, sans jugement et sans prudence, qui détourna le peuple de lui, par son mauvais conseil. » Les jeunes gens sont prémunis contre le second défaut par les paroles de la première Epître de saint Pierre, chap. II : « Jeunes gens, soyez soumis aux vieillards. » Saint Cyprien, martyr, a dit : « Parce qu'on trouve dans les vieillards la sagesse et la pureté des mœurs, les jeunes gens leur doivent respect et soumis-

---

militas virtus Christi, quantum confundis superbiam nostræ vanitatis! Parum aliquid scio, vel potius scire mihi videor, et silere non possum impudenter et imprudenter me ingerens et ostentans, promptulus ad loquendum, velox ad docendum, tardus ad audiendum. Christus cum tanto tempore silebat, cum seipsum abscondebat, numquid inanem gloriam timebat? utique, sed nobis, non sibi. »

Contra tria mala prædicta informandi sunt adolescentes tribus virtutibus : contra superbam impetuositatem, humilitate ; contra luxuriam, castitate ; contra lasciviam, maturitate. Monendi sunt ut humiliter se habeant, et sapientes consulendo, et majoribus obediendo. De primo dicit Sidonius : « Plurimum laudis juvenes suis moribus acquirunt, quoties de negotiorum meritis ambigentes ad peritorum consilia recurrunt. » Propter defectum hujus humilitatis Roboam filius Salomonis partem regni sui amisit, III. *Reg.*, XII. Unde dicitur *Eccles.*, XLVII, quod « Salomon dereliquit post se gentis stultitiam Roboam imminutum a prudentia, qui avertit gentem consilio suo. » Ad secundum monentur juvenes. I. *Petr.*, II : « Adolescentes, subditi estote senioribus. » Cyprianus martyr : « Sicut in senibus sobrietas et morum perfectio reperitur, sic ab adolescentibus obsequium et subjectio rite debetur. »

sion. » Saint Bernard : « Le fidèle doit prendre un directeur auquel il soit soumis et qui réprime les écarts de sa volonté et de la concupiscence, par le frein de l'obéissance. » « Un serviteur ne doit pas répugner ou dessous de son maître, puisque le serviteur n'est pas plus que son maître. » Car en effet, ayant crû en âge et en sagesse devant Dieu et devant les hommes, étant resté douze jours à Jérusalem, quand la sainte Vierge et saint Joseph le trouvèrent assis au milieu des docteurs, occupé à les entendre et à leur adresser des questions, il les suivit sans rien dire et leur étoit soumis. Il faut armer les jeunes gens contre la luxure, du bouclier de la pudeur et de la tempérance ; car emportés par le feu des passions, il n'est pas rare qu'ils provoquent et qu'ils ravissent audacieusement les femmes, que la pudeur devroit leur faire respecter. C'est de cette vertu que Sénèque a dit : « La modestie est un bon signe dans un jeune homme. » La sobriété est également très-propre à conserver la chasteté ; parce que, d'après saint Bernard, « la chasteté est exposée dans les plaisirs, comme la piété dans les affaires. » Saint Jérôme a dit : « Regardez comme un poison tout ce qui alimente la volupté. » Saint Paul, Epître à Tite, chap. II : « Avertissez les jeunes gens d'être sobres. » Ils doivent être prémunis contre la légèreté par la gravité et la circonspection. Car elle se laisse aller ordinairement à des gestes inconvenants et à des paroles inconsidérées. La gravité, que Dieu aime tant à voir, dans ses serviteurs, est un préservatif contre le premier défaut. Psaume XXXIV : « Je vous louerai, au milieu d'un peuple plein de gravité. » Cicéron dit dans le traité de la Vieillesse : « J'aime un jeune homme, dans lequel il y a quelque chose du vieillard. » Cette gravité donne de l'autorité. C'est pourquoi l'Apôtre écrit à Timothée : « Ne donnez à personne le droit de mépriser votre jeunesse ; » c'est-à-dire montrez-vous tel que vous ne soyez pas méprisé

Bernardus : « Eligat homo fidelis subjectus esse magistro, sub quo voluntas ejus frangatur, et obedientiæ fræno concupiscentia reprimatur. » Idem : « Non est dedignandum servo quod præcessit in domino, siquidem non est servus major domino suo. » Ipse namque cum jam ætate et sapientia apud Deum et homines crevisset, cum jam duodenis in Jerusalem remansisset, a beata Virgine et Joseph in medio doctorum audiens illos et interrogans, inventus descendit cum illis, et erat subditus illis. Contra luxuriam monendi sunt adolescentes ad verecundiam et sobrietatem. Ipsi enim ardore luxuriæ æstuantes solent esse procaces ad rogandum, vel etiam ad rapiendum mulieres, a quibus verecundia cohibet, de qua dicit Seneca : « Verecundia in adolescente bonum est signum. » Sobrietas etiam multum valet ad castitatem, quia secundum Bernardum, « periclitatur castitas in deliciis, sicut pietas in negotiis. » Hieronymus : « Quicquid seminarium est voluptatis, etiam venenum puta. » *Tit.*, II : « Juvenes hortare ut sobrii sint. » Contra lasciviam monendi sunt ad maturitatem et taciturnitatem. Habet enim lascivia inordinationem gestuum, et levitatem verborum. Contra primum est necessaria gravitas, quæ multum placet Deo in servis suis. David, *Psalm.* XXXIV : « In populo gravi laudabo te. » Tullius in lib. *De senectute :* « Adolescentem probo, in quo est aliquid senile. » Hæc gravitas dat authoritatem ; unde Apostolus scribens Timothæo, dicit : « Nemo adolescentiam tuam contemnat, »

à cause de votre jeunesse. Saint Jérôme, dans sa lettre à Héliodore, loue ainsi Népotien de cette gravité : « Le jeune Népotien se conduisit de telle manière, que jamais on n'attaqua ses mœurs ; en sorte que ceux qui se permettoient d'attaquer sa jeunesse, étoient forcés de respecter sa chasteté, tellement il avoit soin de tempérer par la gravité de sa conduite, l'effet de sa physionomie naturellement gaie et ouverte. » La circonspection doit arrêter dans les jeunes gens, la démangeaison de parler. Ecclésiastique, chap. XXXII : « Parlez, jeune homme, dans ce qui vous regarde, mais que ce soit avec peine. Quand vous aurez été interrogé deux fois, répondez en peu de mots. Conduisez-vous en beaucoup de choses comme si vous les ignoriez, et écoutez en silence et en faisant des demandes. Lorsque vous êtes avec les grands ne prenez point trop de liberté, et ne parlez pas beaucoup où il y a des vieillards. »

CHAPITRE XLVI.

Les jeunes gens ne doivent pas différer de se former aux bonnes mœurs.

Ce qui doit bien engager les jeunes gens à se former, le plus tôt possible, aux bonnes mœurs, c'est qu'on ne le peut que bien difficilement quand on est arrivé à la vieillesse. Ecclésiastique, chap. XXV : « Comment trouverez-vous dans votre vieillesse, ce que vous n'avez pas amassé dans votre jeunesse ? » De plus, l'incertitude de l'heure de la mort. Anselme dit : « Rien de plus certain que la mort, mais rien de plus incertain que l'heure de la mort. » Et saint Ambroise : « La mort qui est à la porte des vieillards, se tient en embuscade sur la voie des jeunes gens. » Cicéron a dit dans le traité de la Vieillesse : « C'est en vain que le jeune homme espère ou se promet une longue vie. » Car quoi de plus insensé que de prendre l'incertain pour le certain ? Pourquoi encore ? c'est que cet âge est exposé à bien des cas

---

id est, taliter te exhibeas ut propter ætatem non contemnaris. Hieronymus ad Heliodorum Nepotianum de hac gravitate commendat, dicens : « Nepotianus juvenis curam habuit, ut nullam in se daret fabulam rumoris obscœni, ut qui mordebant ad ejus ætatem stuperent ad continentiam, hilaritatem frontis temperabat gravitate morum. » Taciturnitas adolescentibus est necessaria contra garrulitatem. *Eccles.*, XXII : « Adolescens, loquere in causa tua vix cum necesse fuerit. Si bis interrogatus fueris, habeat caput responsum tuum, in multis esto quasi inscius, et audi tacens simul et loquens, et loqui in medio magnatum non præsumas, et ubi sunt senes, non multa loquaris. »

CAPUT XLVI.

Quod adolescentes non differant induere bonos mores.

Hoc multum debet adolescentes incitare, ut non differant bonos mores induere, qui vix in senectute induuntur. *Eccles.*, XXV : « Quæ in juventute tua non congregasti, quomodo invenies in senectute tua ? » Ad idem incitare debet horæ mortis incertitudo. Anselmus : « Nihil morte certius, sed nihil incertius hora mortis. » Ambrosius : « Mors est juvenibus in insidiis, quæ senibus est in januis. » Tullius in lib. *De senectute :* « Frustra sperat adolescens, vel promittit se diu victurum. » Quid enim stultius quam incerta pro certis habere ?

de mort : car les jeunes gens sont très-sujets à faire des maladies et de très-graves. La mort des jeunes gens est encore bien plus pénible, par l'opposition et la répugnance qu'en a la nature à cet âge ; c'est pourquoi elle est si amère. Tandis que chez les vieillards elle arrive doucement et sans efforts, aussi est-elle presque inaperçue. De même qu'il faut employer la force pour détacher de sa branche le fruit encore vert, tandis que ceux qui sont parvenus à leur complète maturité se détachent et tombent d'eux-mêmes, de même c'est la force qui enlève la vie aux jeunes gens et la maturité celle des vieillards.

CHAPITRE XLVII.

Les fils de familles nobles doivent éviter les puérilités, quand ils sont en âge de raison.

On doit dire aux fils de famille noble d'éviter les enfantillages, quand ils sont parvenus à l'âge de raison, à l'exemple de l'Apôtre saint Paul, qui dit dans sa première Epître aux Corinthiens, chap. XIII : « Quand j'étois enfant, je parlois en enfant, je jugeois en enfant, je raisonnois en enfant ; mais lorsque je suis devenu homme, je me suis défait de tout ce qui tenoit de l'enfant. » C'est une monstruosité de la part d'un vieillard ou d'un homme fait, de se livrer encore à des enfantillages ; de même que ce seroit une monstruosité, si un arbre avoit des fleurs quand il doit donner des fruits mûrs ; et de même encore qu'il seroit honteux pour un homme parvenu à l'âge viril d'attacher ses lèvres, couvertes d'une barbe épaisse, au sein de sa mère ; cela paroîtroit même de la démence, selon ce proverbe : « Jouer à pair et impair et se mettre à cheval sur un bâton : » c'est un acte de folie pour un homme, s'il y trouve du plaisir. C'est pourquoi l'Ecclésiastique, au chap. XXV, range le vieillard insensé parmi les trois espèces

---

Quid etiam? quod illa ætas habet multas mortis causas ; facilius enim in morbos adolescentes incidunt, gravius ægrotant. Mors etiam adolescentium gravior est : ratio est quia mors contingit adolescentibus adversante et repugnante natura, et ideo gravius ; senibus vero venit quasi sponte, nulla vi habita, et ideo levis. Sicut ergo poma ex arboribus si cruda sunt, vi avelluntur, sed matura et cocta decidunt ; sic vis adolescentibus vitam aufert, senibus maturitas.

CAPUT XLVII.

Quod monendi sunt filii nobilium, cum ad ætatem venerint, ut puerilia evacuent.

Monendi sunt filii nobilium, cum ad virilem ætatem pervenerint, ut puerilibus se evacuent, exemplo Apostoli dicentis, I *Cor.*, XIII : « Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, cogitabam ut parvulus, sapiebam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi quæ erant parvuli. » Monstruosum est hominem in senectute vel virili ætate puerilia retinere, sicut monstruosum esset si aliqua arbor flores haberet, quando habere debet fructus maturos ; et etiam erubescibile esset alicui homini barbato ad mammillam matris pendere, immo quasi insania videretur, juxta illud : « Ludere par impar, equitare in arundine longa. » Si quem delectat barbatum, insania vexat. Odibile est etiam Deo et hominibus. Unde *Eccles.*, XXV : « Senex fatuus enumeratus

d'hommes qui sont odieux. Le vieillard qui est enfant est maudit et digne de mort, d'après ce texte du cinquante-cinquième chapitre d'Isaïe : « Le vieil enfant de cent ans sera maudit. » Comme on arracheroit une vigne qui, au bout de vingt ans, ne donneroit pas de fruit ; de même, l'homme qui seroit arrivé à la vieillesse, sans faire de bien, seroit mis à mort par le Seigneur, si sa miséricorde ne le lui faisoit supporter. Et pour tout dire en un mot, comme il est pire d'être bestial que d'être bête, parce que la bête tient ce qu'elle est de la nature et que l'homme bestial est ainsi par le fait du vice, de même être puéril est moins que d'être enfant. Sénèque dit : « Il arrive souvent que ce n'est pas l'enfance qui reste, mais ce qui est plus fâcheux, c'est la puérilité. »

CHAPITRE XLVIII.

Ils doivent se garder des huit puérilités suivantes.

Remarquons qu'ils doivent s'abstenir de huit puérilités, dont l'Apôtre en signale trois. La première est de parler avec légèreté, c'est-à-dire sans réflexion. Les enfants disent tout ce qui leur vient à l'idée, mais un homme ne parle qu'après avoir réfléchi ; c'est pourquoi il est écrit au Psaume XXXVI, de l'homme juste : « Sa langue prononce des paroles judicieuses, » c'est-à-dire exprime des idées réfléchies. Sénèque a dit : « Je vous recommande d'être lent à parler et Dieu sera près de vous. »

Nous devons peser nos paroles pour trois raisons. La première, afin qu'elles puissent passer par cet examen sévère qu'elles doivent subir. Saint Matthieu, chap. XII : « On rendra compte au jour du jugement de toute parole inutile. » Secondement, parce qu'en parlant trop, on peut nuire aux autres, si on n'y prend garde. Saint Bernard : « La

---

est inter tres species hominum qui odiuntur. » Maledictus est, et morte dignus, juxta illud *Isai.*, LV : « Puer centum annorum maledictus erit. » Sicut vinea quæ viginti annis sine fructu debito fuisset, sic qui ad senilem ætatem pervenit, et non facit debitum fructum, a Deo occideretur, nisi misericordia Dei eum sustentaret ; et ut breviter dicam, sicut pejus est esse bestialem quam esse bestiam, eo quod esse bestiam est a natura, esse vero bestialem est ex vitiis, sic esse puerilem pejus est quam esse puerum. Seneca : « Plurimumque est, quod non pueritia, sed quod gravius est, puerilitas remanet. »

CAPUT XLVIII.

Quod octo puerilia ab eis sunt evacuanda.

Notandum quod octo sunt puerilia, quæ ab eis evacuanda sunt, quorum tria primo tangit Apostolus. Primum est, loqui puerilitér, id est, sine præmeditatione. Loquuntur parvuli quidquid eis in os venerit ; e contrario autem vir non loquitur sine præmeditatione : unde de viro justo dicitur *Psalm.* XXXVI : « Lingua ejus loquitur judicium, » id est, examinatam sententiam. Seneca : « Tardiloquum te esse jubeo, et prope erit tibi Deus. »

Triplici ratione debemus examinare verba nostra. Primo, ut possint transire per illud districtum judicium in quo debent examinari. *Matth.*, XII : « De omni verbo otioso quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii. » Secundo, quia multum verbum potest nocere, nisi homo sibi caveat. Bernardus : « Sermo levis est, sed graviter vulnerat.

parole est légère, et cependant elle fait de profondes blessures et est un moyen très-propre à faire connoître les sentiments du cœur. » Troisièmement, parce qu'une parole dite du prochain est en sa faveur, ou contre lui ; c'est pourquoi on ne doit en dire son opinion qu'avec réflexion. Sénèque a dit : « Sachez bien, qu'en parlant du prochain, vous rendez témoignage pour ou contre lui. » Secondement, il faut éviter d'être sage à la manière des enfants, c'est-à-dire seulement pour des bagatelles, telles que les jeux de noix, les monnoies de plomb et autres choses semblables. Telle est la prudence de ceux qui sont sages pour les biens temporels, qui sont de peu de valeur, et qui sont sans intelligence des choses spirituelles ou éternelles. Esaü préféra un plat de lentilles à son droit d'aînesse. L'Apôtre nous défend cet enfantillage, par ces paroles de la première Epître aux Corinthiens, chap. XIV : « Ne soyez point enfants, pour n'avoir point de sagesse. » Troisièmement, il faut se garder des pensées puériles, qui ne s'occupent que du présent ; afin que nous ne pensions pas seulement à la vie présente, mais encore que nous travaillions à acquérir la vie bienheureuse ; à quoi nous exhorte le livre des Proverbes, chap. VI, où on lit : « Allez à la fourmi, ô paresseux, considérez sa conduite et apprenez à devenir sage ; puisque n'ayant ni chef, ni maître, ni prince, elle fait néanmoins sa provision pendant l'été, et amasse durant la moisson de quoi se nourrir. » Quatrièmement, nous devons éviter la malpropreté des enfants. Les enfants ont l'habitude d'aller dans la boue, et de salir tout ce qu'ils ont de propre et d'élégant dans leurs habits. Beaucoup de personnes se laissent aller à une semblable puérilité, en ne rougissant point de croupir dans la boue de leurs péchés, malgré qu'ils soient déjà arrivés à la vieillesse, ou à l'âge mûr. Jérémie, chapitre XLVIII : « Moab a été dans l'abondance dès sa jeunesse et cependant il s'est reposé sur sa lie. » Saint Paul, Epître à Tite, chap. I : « Rien n'est pur pour ceux qui sont

---

aptissimum evacuandis cordibus instrumentum. » Tertio, quia verbum prolatum de proximo est testimonium vel pro eo, vel contra eum, ideo quasi testimonium cum deliberatione proferendum est. Seneca : « Loquens de proximo tuo scito te pro eo, vel contra eum testimonium proferre. » Secundo evacuandum est sapere pueriliter, id est, sapientem esse circa modica, ut sunt nuces, moneta plumbea, et similia. Hanc sapientiam habent illi qui circa temporalia bona quæ modica sunt, sapientes sunt ; circa spiritualia vero vel æterna insipientes. Prætulit Esau lenticulam hæreditati suæ. Hanc puerilitatem dissuadet nobis Apostolus dicens : « Nolite pueri effici sensibus, » I. *Corinth.*, XIV. Tertio, evacuanda est cogitatio puerilis, quæ est de solis præsentibus, ut non solum præsenti vitæ, sed etiam futuræ provideamus; ad quod monemur *Proverb.*, VI, ubi sic legitur : « Vade piger ad formicam, et considera vias ejus, quæ cum non habeat ducem, nec præceptorem, nec principem, parat æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat. » Quarto, evacuanda est a nobis immunditia puerilis. Solent pueri residere in luto, et deturpare ornamenta sua, si qua habent. Similis puerilitas in multis est, qui sunt jam senes, vel in virili ætate, et tamen non erubescunt morari in immunditia peccatorum suorum. *Jerem.*, XLVIII : « Fertilis fuit Moab ab adolescentia, et requievit in fæcibus suis. »

impurs et infidèles ; mais leur raison et leur conscience sont impures et souillées. » Les enfants ne savent pas manger sans se salir. Beaucoup de grandes personnes sont sujettes à ce défaut de l'enfance. Il y en a encore beaucoup qui déshonorent l'honneur de leur rang par une mauvaise conduite ; aussi le Sage a-t-il dit de Néron, que lorsqu'il vouloit élever quelqu'un aux honneurs, il ne les honoroit pas et ne faisoit que déshonorer la dignité de leur charge. Cinquièmement, il faut éviter cette versatilité enfantine, telle qu'on la voit dans ceux qui aujourd'hui prennent le chemin du ciel et le lendemain retournent à celui de l'enfer ; qui détruisent un jour ce qu'ils ont édifié la veille. Ecclésiastique, chap. XXXIV : « Si l'un bâtit et l'autre détruit, que gagneront-ils que de la peine ? » L'inconstance est le signe de la folie. Proverbes, chap. XV : « Le cœur des insensés change souvent. » Ecclésiastique, chap. XXVII : « L'homme saint demeure toujours dans la sagesse, comme le soleil dans sa lumière ; mais l'insensé est changeant comme la lune. » Le juste doit, en quelque façon, par sa constance, commencer dès cette vie son éternité. Saint Bernard a dit : « Qu'y a-t-il de commun entre cette légèreté étonnante et l'éternité ? »

Sixièmement, nous devons encore bannir de notre cœur une crainte puérile. Les enfants ont en effet de vaines frayeurs, comme par exemple celle que leur causent leurs camarades qui prennent des masques. Ils redoutent aussi les petits dangers plus que les grands ; aussi auront-ils plus peur de la verge dont les menace leur mère, que de l'épée de l'ennemi. On voit souvent cette puérilité chez beaucoup de riches vieillards, qui ont peur des hommes comme des fantômes, à tel point qu'ils n'osent leur résister en rien. Sénèque : « Si les enfants voient les personnes qu'ils aiment et avec lesquelles ils ont habitude de jouer, masquées et déguisées, ils s'évanouissent. » Et

---

Ad *Timoth.*, I : « Infidelibus nihil est mundum, sed coinquinatæ sunt mens eorum et conscientia. » Nesciunt pueri se pascere, quin se maculent. Infiniti sunt barbati in quibus invenitur hæc puerilitas. Multi etiam dignitates quas habent, male vivendo deturpant : unde sapiens dicit de Nerone, quod cum quosdam vellet ornare, non ipsos ornavit, sed ornamenta deturpavit. Quinto, evacuanda est a nobis puerilis mutabilitas, qualis est in illis qui una die aggrediuntur viam paradisi, et alia die redeunt ad viam inferni : una die ædificant, alia die destruunt. *Ecclesiast.*, XXXIV : « Unus ædificans, et alius destruens, quid prodest illis nisi labor ? » Mutabilitas est signum stultitiæ. *Proverb.*, XV : « Cor stultorum dissimile erit. » *Eccles.*, XXVII : « Homo sanctus in sapientia manet sicut sol ; nam stultus sicut luna mutatur. » Vir justus debet in præsenti quodammodo æternitatem inchoare per constantiam. Bernardus : « Quid tantæ levitati, et æternitati ? »

Sexto, evacuandus est timor puerilis. Solent enim pueri timere falsa, ut socios suos larvatos ; levia etiam magis timent quam gravia pericula, ut virgam matris magis timent quam gladium hostis. Talis puerilitas in multis senibus est, qui divites sunt, qui velut homines larvati adeo timent, ut non audeant eis in aliquo contradicere. Seneca : « Pueri quos amant, cum quibus ludere assueverunt, si personatos videant, expavescunt. » Idem : « Omnium istorum, quos supra capita homi-

encore : « L'éclat de ceux que le bonheur a élevés au-dessus des hommes et comme des personnages éminents au-dessus de la foule, ne vous paroîtra qu'une félicité arrogante et trompeuse, si vous lui ôtez son masque. » Il est très-dangereux de craindre les hommes. Aussi est-il écrit au chap. XXIX des Proverbes : « Celui qui craint les hommes, tombera bientôt. » Premier livre des Machabées, chap. II : « Ne tremblez pas aux paroles de l'homme pécheur, parce que sa gloire n'est que de la pourriture et des vers. » C'est un sac à ordure et la nourriture des vers. Il en est encore un grand nombre qui redoutent immensément les maux actuels, qui ne sont rien et qui ne sont que l'ombre des maux futurs, et qui sont semblables à des chevaux ombrageux, qui craignent où il n'y a pas à craindre. Sénèque a dit : « Nous avons l'autorité des vieillards et les vices des jeunes gens ; et non-seulement ceux des jeunes gens, mais même des enfants. Ceux-ci redoutent les petites choses, ceux-là craignent sans motifs, et nous, nous tremblons dans l'un et l'autre cas. » Ceux qui ont une crainte puérile, craignent le mépris de ceux qui sont méprisables et les dérisions de ceux dont on devroit se moquer et qui n'osent bien faire par crainte des railleries des méchants. Quand les méchants insultent aux bons, c'est comme si un aveugle se moquoit de celui qui jouit du bienfait de la vue, et un boiteux de celui qui ne l'est pas ; il faut se moquer de leurs moqueries. Sénèque a dit : « Il faut écouter, sans s'en laisser émouvoir, les insultes des sots ; et l'homme qui suit la voie droite doit mépriser leur mépris. Vous n'êtes point encore arrivé à la félicité, si vous n'avez point les railleries de la foule. » Proverbes, chap. XIV : « Celui qui marche par un chemin droit et qui craint Dieu, est méprisé de celui qui marche dans une voie infâme. » Ibidem, chap. XXIX : « Les méchants ont en abomination ceux qui marchent par la voie droite. »

Septièmement, nous devons encore éviter les désirs puérils. Les

---

num, supraque turbam delicatos lectica suspendit, personata felicitas est contemnens si spoliaveris. » Periculosum est valde timere hominem : unde *Prov.*, XXIX : « Qui timet hominem cito corruet. » I. *Machab.*, II : « A verbis viri peccatoris ne timueritis, quia gloria ejus stercus et vermis. » Saccus est stercorum, et materia vermium. Multi etiam sunt qui præsentia mala quæ levia sunt, et quasi umbræ futurorum malorum, valde timent, qui sunt velut equi umbratici qui trepidant ubi non est timor. Seneca : « Authoritatem habemus senum et vitia puerorum, nec puerorum tantum, sed etiam infantium ; illi levia, hi falsa formidant, nos utraque. » Timor puerilis est eorum qui timent contemptum contemnendorum, et irrisiones irridendorum, qui non audent benefacere, ne a malis irrideantur. Cum male agentes irrideant bene operantes, tale est ac si cæcus irrideret videntem, et claudus recte incedentem, eorum irrisio irridenda est. Seneca : « Æquo animo audienda sunt imperitorum convicia, et ad honesta vadenti contemnendus est ipse contemptus. » Idem : « Nondum felix es, si nondum turba te deridet. » *Prov.*, XIV : « Ambulans recto itinere, et timens Deum, despicitur ab eo qui infami graditur via. » Ibidem, XXIX : « Abominantur impii qui in recta via sunt. »

Septimo, est evacuandus a nobis amor puerilis. Solent pueri concupiscere quæ-

enfants désirent ordinairement tout ce qu'ils voient de beau, bien que ce leur soit nuisible ; aussi tâchent-ils de saisir un charbon ardent ou une épée, à cause de l'éclat dont ils brillent. Nous en avons un exemple dans la personne de Moïse, qui, apporté tout enfant devant Pharaon, selon l'historien Josèphe, le roi, remarquant ses graces et sa beauté, mit son diadème sur la tête de l'enfant : mais l'enfant ayant aperçu sur la couronne l'image d'une idole, la jeta à terre et la foula aux pieds ; ce que voyant les mages, ils dirent à Pharaon, que c'étoit un signe que cet enfant ruineroit le royaume d'Egypte. Mais d'autres voulant sauver l'enfant, dirent qu'il avoit fait ceci par enfantillage, et lui firent apporter un charbon ardent, que l'enfant prit, porta à sa bouche et se brûla la langue, ce qui lui rendit pendant toute sa vie la parole difficile. On trouve cette puérilité dans beaucoup d'hommes, qui, à l'aspect d'une belle femme, sont épris de ses charmes, ne songeant point à ce que dit Jérémie, que la beauté de la femme est une épée flamboyante. Les enfants aiment aussi le jeu ; c'est ce qui a fait dire à Job, chap. XXI : « Leurs enfants dansent et sautent en se jouant. » Ils préfèrent quelquefois des misères à de grandes choses, une pomme à un château, et s'affligent quelquefois plus de la privation d'un fruit que de la perte d'un royaume. Le premier chapitre du livre des Proverbes nous détourne de cette puérilité, en ces termes : « O enfants, jusqu'à quand aimerez-vous l'enfance ? Jusqu'à quand les insensés désireront-ils ce qui les perd ? »

Huitièmement, nous devons nous abstenir de l'inconvenance des enfants. Car les enfants prennent sans crainte d'immodestie le sein de leur mère ; et ceux qui acceptent honteusement le lait de l'adulation, ou d'une consolation déplacée, que leur offre la flatterie, se

---

cumque pulchra quæ vident, licet sint sibi nociva : unde quandoque arripiunt manu vel carbonem vel gladium propter pulchritudinem quam ibi vident. Exemplum habemus de hoc in Moyse, de quo narrat Josephus, quod cum Moyses puer allatus fuisset coram Pharaone, videns Pharao elegantiam pueri et pulchritudinem, posuit diadema suum super caput ejus. Puer autem videns imaginem idoli in corona, projecit eam ad pedes suos et conculcavit, quod videntes magi Pharaoni dixerunt hoc esse signum, quod per puerum illum destrueretur regnum Ægypti. Alii volentes eripere puerum, dixerunt quod ex pueritia hoc fecerat, et fecerunt ei afferre carbonem vivum quem posuit puer ad os suum, et linguam suam combussit, ex qua causa factus est impeditioris linguæ. Similis puerilitas est in multis, qui quam cito vident pulchritudinem alicujus mulieris, concupiscent eam, non attendentes quod dicit Hieronymus, quod gladius igneus species mulieris. Pueri etiam lusum amant : unde *Job*, XXI : « Infantes eorum exultant lusibus. » Modica ex magnis quandoque præeligunt, ut pomum quandoque castro ; plus dolent quandoque de amissione pomi, quam de amissione regni. Hæc puerilitas dissuadetur nobis, *Prov.*, I, ubi dicitur : « Usquequo parvuli diligitis infantiam, et stulti ea quæ sibi sunt noxia cupient ? »

Octavo, evacuanda est a nobis inverecundia puerilis. Solent enim pueri mammillas inverecunde a matre suscipere, qualis puerilitas est in eis qui lac adulationis vel illicitæ consolationis sibi oblatum in-

rendent coupables de cette puérile inconvenance, malgré la défense du premier chapitre du livre des Proverbes : « Mon fils ne vous laissez pas prendre aux flatteries des pécheurs. » Les enfants de famille noble, qui sont destinés à gouverner le peuple, doivent bien sévèrement éviter toute puérilité. Car ce vice leur est très-funeste, et ce n'est que dans sa colère que Dieu lui donne de tels maîtres, selon qu'il lui en fait la menace dans le huitième chapitre d'Isaïe : « Je leur donnerai des enfants pour princes et des efféminés les domineront, et tout le peuple sera confondu. »

CHAPITRE XLIX.

On doit empêcher les filles de courir çà et là.

Nous avons parlé de l'éducation et de la surveillance qu'on doit donner aux garçons, nous allons dire aux parents celle qu'ils doivent à leurs filles. Ecclésiastique, chap. VII : « Avez-vous des filles? conservez la pureté de leur corps et ne vous montrez pas à elles avec un visage gai. » Il faut apporter une grande vigilance à surveiller les filles, parce que, comme dit saint Jérôme : « Leur réputation est comme une tendre fleur, qui se flétrit au moindre souffle. » Il faut les empêcher de sortir fréquemment et de se dissiper, de peur qu'il ne leur arrive comme à Dina, qui étant allé visiter les femmes de ce pays qu'elle habitoit, y fut opprimée par Sichem ; Genèse, ch. XXXIV. Une femme causeuse et dissipée, qui ne peut demeurer en repos et qui est toujours hors de sa maison, est peu recommandable. Proverbes, chap. VII. L'Apôtre dit de certaines, dans sa première Epître à Timothée, chap. V : « Elles sont fainéantes, et s'accoutument à courir par les maisons ; non-seulement fainéantes, mais encore causeuses. » La sainte Vierge leur offre l'exemple de la retraite, c'est

---

verecunde suscipiunt, contra illud *Proverbiorum*, I : « Fili mi, si te lactaverint peccatores, ne acquiescas eis. » Valde timenda est puerilitas filiis nobilium, qui dominaturi sunt populo. Valde enim nocivum est populo, et ex magna Dei ira est quod tales dominos dat, sicut comminatur *Isai*, II : « Dabo pueros principes eorum, et effeminati dominabuntur eis, et corruet populus. »

CAPUT XLIX.

Quod filiæ ab evagatione sunt cohibendæ.

Dictum est de custodia et eruditione filiorum, nunc dicendum est de custodia et de eruditione filiarum, ad quam parentes monentur. *Eccli.*, VII : « Filiæ tibi sunt, serva corpus earum, et non ostendas hilarem faciem ad illas ; » ideo magna diligentia adhibenda est circa filiarum custodiam, quia ut dicit Hieronymus : « Tenera res impudicitiæ fama quasi flos ad levem marcescit auram. » Cohibendæ sunt filiæ ab evagatione et discursu, ne accidat eis sicut Dinæ, quæ egressa est ut videret mulieres regionis illius, et occasione ista a Sichem corrupta est, *Gen.*, XXXIV. Reprehensibile est in muliere quod garrula sit et vaga, quietis impatiens, non valens in domo sua consistere pedibus suis. *Proverb.*, VII. Et I. *Timoth.*, V, dicit Apostolus de quibusdam : « Otiose discunt circuire domos, non solum autem otiosæ, sed et verbosæ. » Exemplum absconsionis ha-

d'elle qu'Isaïe parle au septième chapitre, en disant : « Voilà qu'une vierge concevra. » D'après saint Jérôme, vierge veut dire en hébreu, sainte ; en grec, inconnue ; en latin, vierge cachée, c'est-à-dire qui ne se montra jamais aux regards d'un homme, mais qui fut gardée avec grand soin par ses parents. Et ainsi que le dit le même saint Jérôme, l'ange trouva Marie dans le secret de sa maison. « On ne doit point penser, dit saint Bernard, que l'ange ait trouvé la porte de son appartement ouverte. La sainte Vierge ayant pris la résolution d'éviter la rencontre des hommes, de fuir leurs entretiens, soit pour ne pas être troublée dans le recueillement de la prière, soit pour que sa chasteté fût plus à l'abri des tentations. Marie craignoit même la salutation de l'ange. » Saint Ambroise dit à ce sujet : « Qu'elle resta trois mois chez sa cousine Elisabeth, non parce qu'elle aimoit à se trouver hors de chez elle, mais parce qu'elle n'aimoit pas à se montrer fréquemment en public. » Saint Bernard dit : « Les jeunes filles sont ordinairement timides ; et pour éviter le danger elles craignent même quand il n'y a pas à craindre. » Pour lui faire éviter cette dissipation, saint Jérôme écrit ces paroles à la vierge Eustochium : « Sortez rarement, lisez la vie des Martyrs dans votre cabinet ; vous n'aurez jamais d'occasion de sortir, si vous ne le faites que quand vous ne pourrez vous en dispenser. » Qu'une jeune fille craigne de se montrer en public, si elle veut garder son cœur dans la pureté. Le livre de Tobie, chap. III, nous en cite un exemple dans la personne de la jeune Sara, qui dit : « J'ai conservé mon ame pure de tous les mauvais désirs ; » puis elle raconte le genre de vie qu'elle a adopté pour cela : « Je ne me suis jamais mêlée à ceux qui aiment à se divertir et je n'ai jamais eu aucun commerce avec ceux qui se conduisent avec légèreté. » Il faut surtout veiller la conduite des filles nobles, dont

---

bent in beata Virgine, de qua legitur *Isai.*, VII : « Ecce Virgo concipiet, » secundum Hieronymum, pro virgine habetur in Hebræo, Alma, quæ Græce dicitur apocrypha, latine virgo abscondita, videlicet quæ nunquam aspectibus viri apparuit, sed magna parentum diligentia custodita sit. Mariam, sicut idem Hieronymus ait, angelus in penetralibus invenit. Bernardus : « Suspicandum non est quod apertum invenerit angelus hostiolum Virginis, cui nimirum in proposito erat hominum fugere frequentias, vitare colloquia, ne vel orantis perturbaretur silentium, vel continentis castitas tentaretur. Maria verebatur etiam angeli salutationem. » Dicit Ambrosius de ipsa, quod « mansit apud Elisabeth tribus mensibus, non quia domus aliena eam delectaret, sed quia in publico frequenter videri displiceret. » Bernardus : « Solent virgines esse pavidæ, ut caveant timenda, et etiam tuta pertimescant. » Ad vitandam evagationem monet Hieronymus Eustochium virginem his verbis : « Rarus in publicum sit egressus, martyres tibi quærantur in cubiculo ; nunquam deerit causa prodeundi, si semper quando necesse est processura sis. » Timeat virgo exire in publicum, si vult mundum servare cor suum. Exemplum hujus habetur *Tob.*, III, in Sara virgine dicente : « Mundam servavi animam meam ab omni concupiscentia, » et subditur modus vivendi quem habuit, quo hoc facere voluit : « Nunquam cum ludentibus miscui me, nec cum his quæ in levitate ambulant participem me præbui. » Maxime custodiendæ sunt filiæ nobilium, quarum parentes magis debent

les parents doivent encore plus craindre et éviter le déshonneur, auquel la négligence des parents expose les jeunes filles. Il est écrit au quarante-deuxième chapitre de l'Ecclésiastique, d'un père prudent : « La fille est à son père un sujet secret de veiller toujours, et le soin qu'elle cause ôte le sommeil, de peur qu'elle ne passe la fleur de son âge sans être mariée. » Et dans le même chapitre, de la fille libertine, c'est-à-dire portée au libertinage : « Gardez étroitement une fille libertine, de peur qu'elle ne vous expose aux insultes de vos ennemis. » Ibidem, chap. XXII : « Surveillez rigoureusement une fille qui ne se détourne pas du danger, de peur qu'elle ne se perde dans l'occasion. » La fille qui ne fuit pas d'elle-même les occasions de mal faire, tombera facilement dans le péché, si on ne la surveille pas.

CHAPITRE L.

Il est très-important que la vie retirée des filles de famille noble, soit toujours occupée ou de l'étude des lettres ou de tout autre travail.

Il est très-utile aux filles nobles de s'occuper de l'étude des belles lettres, dans la retraite où elles doivent vivre. Car l'étude de la sagesse leur est indispensable, soit pour se mettre en garde contre les dangers de l'oisiveté, d'éviter la perte du temps que l'on consume dans des occupations inutiles, ou pour se procurer un honnête délassement. Saint Chrysostôme dit dans son commentaire sur saint Matthieu : « La femme qui est solitaire et inoccupée, tombe facilement dans le péché de luxure, précisément, parce que ce vice naît facilement de la dissipation et de l'oisiveté. » C'est pourquoi saint Jérôme, écrivant à Læta sur l'éducation de sa fille, dit : « Que votre fille Paule ignore les airs mondains, qu'elle n'ait pas le sens des paroles honteuses, que

---

timere et cavere opprobrium, quod frequenter ex negligentia circa custodiam filiarum incurritur. De patre discreto legitur *Eccles.*, XLII : « Filia patris abscondita est, vigilia et sollicitudo ejus aufert somnum, ne forte in adolescentia sua efficiatur adulta. » In eodem supra filiam luxuriosam, scilicet ad luxuriam pronam : « In adolescentia confirma custodiam, nequando faciat te in opprobrium venire inimicis. » Ibidem, XXII : « In filia non avertente se, firma custodiam, ne inventa occasione abutatur se. » Filia quæ ab occasionibus peccandi se voluntarie non avertit, nisi ab alio custodiatur, facile in peccatum ruit.

CAPUT L.

Quod valde utile est filias nobilium, dum sunt in custodia, litteris imbui, et semper aliquo opere occupari.

Dum filiæ nobilium sunt sub diligenti custodia, valde est utile ut litteris imbuantur. Valde enim est necessarium eis sapientiæ studium, et ad vitandum otii periculum, et vanarum occupationum dispendium, et ad habendum honestum solatium. Chrysostomus super *Matth.* : « Mulier in quiete sedens inclusa, facile in peccatum carnis labitur, maxime quia vitium hoc evagatione et otio facile nascitur. » Ideo dicit Hieronymus ad Lætam de instructione filiæ : « Filia tua Paula mundi cantica ignoret, turpia non intelligat, et hæc te-

sa jeune langue se familiarise avec la récitation des Psaumes divins, éloignez d'elle la compagnie des enfants vicieux de son âge, faites-lui un jeu d'ivoire, ou seront gravées chacune des lettres de l'alphabet, afin qu'elle apprenne à les connoître en s'amusant, donnez-lui des compagnes qui puissent exciter son émulation, et par qui elle ne souffre pas d'être dépassée. » Et encore à Eustiochum : « Faites de fréquentes lectures, instruisez-vous le plus possible, que le sommeil vous surprenne le livre à la main jusqu'à ce que votre tête s'incline sur les pages sacrées des divines Ecritures. » Et saint Jérôme, recommandant l'amour et l'étude des saints livres, à Marcella, lui dit : « Quand j'étois à Rome, on ne me trouva jamais tellement occupé que je ne pusse répondre aux questions qu'on m'adressoit sur les saintes Ecritures. » Mais pour se délasser de la lecture, il faut l'interrompre par la prière et le travail. Saint Jérôme dit de la prière, dans sa lettre à Sabine, sur la mort de Nébridius : « Ayez toujours les saints livres dans vos mains, et faites de si fréquentes prières, que tous les traits des tentations qui assaillent si souvent la jeunesse, viennent s'émousser sur le bouclier de l'oraison. »

Le même saint dit du travail, en écrivant à la vierge Démétriade : « La pensée et les désirs sont toujours libres pendant la lecture. Vous ne devez point vous abstenir de travailler, parce que, grâce à Dieu, vous n'en avez pas besoin pour vivre ; mais vous devez travailler comme tout le monde, afin que pendant votre travail vous ne pensiez à rien qu'à ce qui regarde le service de Dieu ; et si vous donnez tous vos revenus aux pauvres, rien ne sera si précieux à Notre-Seigneur Jésus-Christ, que ce que vous aurez travaillé de vos mains, ou que vous destiniez à votre usage, ou ce que vous aurez fait à l'imitation des autres vierges. » Ecrivant encore au moine Rusticus, il dit que ce conseil, faites toujours quelque chose, afin que le diable vous

---

nera lingua psalmis dulcibus imbuatur, procul sit ætas lasciva puerorum, fiant ei litteræ eburneæ, et ludat in eis ; et ut ludus ejus eruditio sit, habeat et in discendo socias quibus invideat, dolens ab illis in bono superari.» Idem ad Eustochium : « Crebrius lege, quam plurima disce, tenente te codicem somnus obrepat, et cadentem faciem pagina sancta suscipiat. » Idem Hieronymus Marcellam commendans de Scripturarum amore ac studio, dicit : « Certe cum Romæ essem, nunquam tam festinum me vidit, ut non de Scripturis aliquid interrogaret. » Ne autem sub repente fastidio interrumpatur lectio, jungenda sunt lectioni oratio et operatio. De oratione dicit Hieronymus ad Sabinam de morte Nebridii : « Semper in manibus tuis divina sit lectio, et tam crebræ orationes, ut omnes tentationum sagittæ, quibus adolescentia percuti solet, hujus clypeo repellantur. »

De operatione dicit idem ad Demetriadem virginem : « In desideriis, ut legimus, est omnis otiosus. Nec ideo tibi ab opere cessandum est, quia Deo propitio nulla re indiges ; sed ideo cum omnibus laborandum est, ut per occupationem operis, nihil aliud cogites nisi quod ad Dei pertinet servitutem, etsi omnem censum in pauperem distribuas, nihil apud Christum erit pretiosius quam cum manibus tuis ipsa confeceris, vel in usus proprios, vel in exemplum virginum cæterarum. » Idem ad Rusticum monachum, quod tam fœminis quam viris est necessarium, aliquid

trouve toujours occupé, est aussi nécessaire aux femmes qu'aux hommes. Aussi les moines d'Egypte ne recevoient personne dans leurs monastères qui ne sût travailler et faire quelque métier, moins à cause de subvenir à ses besoins que pour le salut de son ame. On lit dans la vie des douze Césars, que César Auguste éleva sa fille et ses nièces de telle façon qu'elles s'occupoient à des ouvrages de laine. Saint Jérôme écrivant à Læta sur l'éducation de sa fille, dit des trois occupations convenables à une vie réglée pour les jeunes filles; « qu'elle chante des cantiques le matin, qu'à la prière succède la lecture, et à la lecture la prière; qu'elle apprenne à travailler à l'aiguille, à faire tourner le fuseau et à faire courir la navette. »

Comme nous avons dit déjà que les fils de famille noble doivent être formés aux bonnes mœurs dès leur bas âge, on doit l'entendre également des filles qui appartiennent à cette classe de la société, lesquelles doivent être formées à la chasteté, à l'humilité, à la piété, à la douceur et à la discrétion. Ces qualités conviennent particulièrement aux filles nobles. Elles doivent surtout y être excitées par l'exemple de la très-noble vierge Marie, en qui ces vertus brillèrent d'un éclat singulier. Elle est appelée tour d'ivoire, au dixième chapitre du troisième livre des Rois, à cause de sa chasteté. Elle fit choix de cette vertu, par une inspiration du ciel et non-entraînée par l'exemple de quelques ames, ou convaincue par les textes de l'Ecriture sainte, ou par toute autre parole extérieure. Saint Bernard dans son explication de ces paroles, « il a été envoyé, » s'écrie : « O vierge prudente! Vierge pieuse, dévote! quelle autorité, quel passage de l'ancien Testament ordonne, conseille, exhorte à ne pas vivre charnellement dans la chair et à mener sur la terre la vie des anges? Vous n'avez eu, d'une vie si sainte, ni précepte, ni conseil, ni exemple. La grâce vous apprenoit tout cela, et la parole de Dieu vivante et

---

operis fac, ut semper te diabolus inveniat occupatum; si quidem et Ægyptiorum monasteria tenent hunc morem, ut nullum absque opere et labore recipiant, non tam propter victus necessaria, quam propter animæ salutem. Legitur in libro de duodecim Cæsaribus, quod Cæsar Augustus filiam et neptes ita instituit, ut et lanificio assuescerent. De his tribus, in quibus consistit puellarum honesta occupatio, dicit Hieronymus ad Lætam de filia instruenda : « Mane hymnos decantet, orationi vero lectio, ac lectioni succedat oratio; discat et tenere colum, rotare fusum, stamina pollice ducere. »

Sicut dictum est prius de filiis nobilium, quod in tenera ætate instruendi sunt in bonis moribus, sic intelligendum est et de puellis nobilibus, et spiritualiter debent informari in castitate, humilitate, pietate, mansuetudine et taciturnitate. Hæ gratiæ multum decent puellas nobiles. Ad has primo incitandæ sunt exemplo nobilissimæ Virginis Mariæ, in qua multum splenduerunt. Ipsa propter castitatem thronus eburneus dicitur, III. *Reg.*, X. Ipsa castitatem elegit edocta a Deo, non inducta humano exemplo, vel scriptura aliqua, vel exteriori verbo. Bernardus in expositione super *Missus est* : « O virgo prudens, Virgo devota, quæ justitia, quæ pagina veteris testamenti vel præcipit, vel consulit, vel hortatur in carne non carnaliter vivere, et in terris angelicam ducere vitam; nec præceptum, nec consilium, nec exemplum habuisti. Unctio docebat te de omnibus, et

efficace a été votre docteur avant que le Fils de Dieu eût éclairé votre esprit et revêtu votre chair.

Marie, qui avoit tant de sujet de s'enorgueillir, fit voir une humilité suréminente. Saint Bernard a dit : « Il n'est pas difficile d'être humble dans l'abjection ; mais c'est une rare et étonnante vertu que l'humilité dans les honneurs. » Le Fils de Dieu vit du haut du ciel son humilité sur la terre, selon ces paroles du chapitre premier du Cantique des Cantiques : « Pendant que le roi étoit sur son lit, mon nard a répandu son parfum. » Le nard, qui est une petite plante dont les propriétés sont échauffantes, désigne l'humilité, comme l'effet de l'amour de Dieu, tel qu'il fut dans la bienheureuse Vierge. Dans quelques-uns, elle procède du sentiment qu'ils ont du grand nombre de leurs défauts. Mais ce n'étoit point là l'humilité de la bienheureuse Marie que le Fils de Dieu, en venant du sein de son Père, aperçut en la divine Vierge. Ce fut par son humilité que sa virginité fut agréable à Dieu. Saint Bernard : « J'ose dire que sans l'humilité de Marie, sa virginité n'eût pas été agréée de Dieu. » Dieu regarda en elle son humilité, comme elle le dit elle-même daus son Cantique : « Mon ame glorifie le Seigneur, etc... » Puis elle ajoute : « Parce qu'il a regardé l'humilité de sa servante, etc... »

Saint Bernard dit de la piété et de la douceur de Marie : « Pourquoi la foiblesse humaine trembleroit-elle devant Marie? Il n'y a rien en elle d'effrayant ni de dur, elle est toute suavité ; pleine de piété et de grace, de douceur et de miséricorde, elle compatit à nos peines avec affection, et subvient à nos miséricordes avec tendresse, et est secourable à tous ceux qui l'invoquent. » Et encore : « Qu'on ne parle plus de votre miséricorde, j'y consens, Vierge bienheureuse, si on me trouve une seule personne qui l'ait invoquée dans sa nécessité, et qui puisse dire qu'elle lui a fait défaut. ». Le même saint Bernard dit de

---

sermo Dei vivus et efficax ante tibi factus est magister quam filius; prius instruxit mentem, quem induit carnem. »

Humilitas in Maria multum splenduit, in qua tanta materia superbiendi fuit. Bernardus : « Non est magnum in abjectione esse humilem. Magna prorsus et rara virtus humilitas honorata ; » humilitatem ejus in terra existentis Filius Dei sensit in cœlis, secundum illud *Cant.*, I : « Dum esset rex in accubitu suo, nardus mea dedit suavitatem odoris. » Nardus humilis herba calidæ naturæ designat humilitatem ex Dei amore procedentem, qualis fuit in beata Virgine. In aliquibus est humilitas ex cogitatione multorum defectuum quos habent. Non talis fuit humilitas beatæ Virginis, quam Filius Dei in sinu Patris descendens sensit; ut Deo placeret ejus virginitas, fecit humilitas. Bernardus : « Sine humilitate audeo dicere, nec virginitas Mariæ Deo placuisset. » Humilitatem Deus in ea respexit, ut ipsa ait in Cantico : « Magnificat anima mea Dominum, etc., » postea sequitur : « Quia respexit humilitatem ancillæ suæ, etc. »

De pietate et mansuetudine Mariæ dicit Bernardus : « Quid ad Mariam trepidat humana fragilitas? nihil in ea austerum, nihil terribile, tota suavis est, plena pietatis et gratiæ, plena mansuetudinis et misericordiæ; affectu compatiendi, et subveniendi abundat effectu, invocantibus subvenit universis. » Idem : « Sileat misericordiam tuam, Virgo beata, si quis est qui eam invocatam in necessitatibus suis sibi

sa douceur : « Repassez toutes les pages de l'Evangile, et si vous trouvez quelque chose de dur et de sévère en Marie, il vous sera permis de vous défier d'elle, et vous pourrez craindre alors de vous adresser à elle. »

Elle se fit remarquer par son silence de recueillement. Elle fut, en effet, l'arbre de vie qui nous a enfanté celui qui est la vie, et dont les feuilles ne se sont pas desséchées. Ses paroles que nous rapporte l'Evangile, sont rares, courtes et utiles. Elles sont rares, puisqu'on n'en cite que sept; brèves, puisqu'elle ne dit jamais que quelques mots, excepté pour publier les louanges de Dieu, c'est-à-dire quand elle entonna son cantique d'actions de graces, le *Magnificat*. Les trois premiers versets concernent les graces qu'elle a reçues, les trois autres s'appliquent aux avantages que Dieu accorde aux autres, et le milieu est une louange à Dieu. La première parole qu'elle adressa à l'ange fut une modeste interrogation : « Comment cela se fera-t-il? » La seconde, une réponse pleine d'humilité : « Voici la servante du Seigneur. » La troisième, une prière fidèle : « Qu'il me soit fait selon votre parole. » S. Luc, chap. I. Parmi les paroles qui s'appliquent à l'utilité du prochain, la première fut une parole d'une réprimande pleine de douceur : « Mon fils, pourquoi avez-vous agi ainsi avec nous? » S. Luc, chap. II : « La seconde, une parole de prière : « Ils n'ont plus de vin. » S. Jean, chap. II. La troisième, une parole de conseil : « Faites tout ce qu'il vous dira. » Ibidem.

CHAPITRE LI.

L'impureté dégrade, la chasteté ennoblit.

L'état dégradant où fait déchoir le vice opposé à la chasteté, c'est-à-dire la fornication, et la noble condition où nous établit la chasteté,

---

meminit defuisse. » Item, de ejus mansuetudine dicit idem Bernardus : « Revolve totam seriem Evangelii, et si quid durum, si quid asperum inveneris in Maria, demum eam suspectam habeas, et ad eam accedere verearis. »

Gratia discretæ taciturnitatis multum in ea splenduit. Ipsa enim fuit lignum vitæ, quæ illum qui vita est, nobis peperit, cujus ligni folium non defluxit. Verba ejus quæ in Evangelio inveniuntur, sunt pauca, brevia et utilia. Pauca, quia septem solum; brevia, quia nullum prolongavit excepto solo quod ad Dei laudem protulit, scilicet Magnificat, etc. Tria prima pertinent ad propriam utilitatem, quæ angelo dixit; tria ultima ad utilitatem proximi; medium ad laudem Dei. Primum verbum quod dixit angelo, fuit verbum discretæ interrogationis, scilicet : « Quomodo fiet istud? » Secundum, humilis responsionis, scilicet : « Ecce ancilla Domini. » Tertium, fidelis orationis : « Fiat mihi secundum verbum tuum, » *Luc.*, I. Inter verba pertinentia ad utilitatem proximi, primum fuit verbum mansuetæ correctionis : « Fili, quid fecisti nobis? » *Luc.*, II : Secundum verbum suffragii, scilicet : « Vinum non habent, » *Joan.*, II. Tertium verbum consilii, scilicet : « Quodcumque dixerit facite, » ibidem.

CAPUT LI.

Quod fornicatio ponit in statu vili, castitas in statu nobili.

Puellæ nobiles specialiter possunt induci ad amorem castitatis ostensione vilis status,

doivent faire aimer d'une manière particulière, aux jeunes filles de famille noble, cette belle vertu. Cette distinction de leur rang exige d'elles la crainte et la fuite de cet avilissement où conduit la chair et qu'elles aient l'amour de la noblesse de l'ame. L'Ecriture sainte prouve par différents textes, combien est méprisable la condition de l'impudique. C'est cette dégradation qui fait comparer par Salomon, au onzième chapitre du livre des Proverbes, la belle femme et insensée à « un anneau d'or au nez d'une truie, » lequel est plongé dans toutes sortes d'ordures. « La femme belle et insensée est comme un anneau d'or au naseau d'une truie. » Et au neuvième chapitre de l'Ecclésiastique : « Toute femme prostituée est comme de l'ordure dans un chemin, qui est foulée aux pieds de tous les passants. » Et il est dit des impudiques au Psaume LXXXII : « Ils sont devenus comme l'ordure de la terre. » Et le prophète Joël, chapitre I : « Les bêtes ont pourri dans leur fumier. » Saint Grégoire dit sur ces paroles : « Ces bêtes qui pourrissent dans leur fumier, sont les hommes qui meurent dans l'ordure de l'impudicité. » Saint Jérôme dit de cet état d'avilissement : « Rien n'est plus vil que l'esclavage de la chair; celui qui se laisse subjuguer par elle, est l'esclave des membres les plus honteux. » Sénèque a dit : « Rien n'est grand dans la volupté, rien qui soit digne d'une nature qui tient à Dieu de si près; sa source est dans les organes les plus dépravés, sa fin est dégoûtante. » Les docteurs prétendent qu'il y a des démons qui, pénétrés du souvenir de leur ancienne splendeur, trouvent au-dessous d'eux de porter les hommes au péché de luxure. La preuve, c'est que Lucifer ne tenta point le Seigneur, dans le désert, de ce péché.

La chasteté nous élève dans un haut rang de dignité : elle bâtit des maisons d'ivoire aux filles du roi, où elles font la joie du roi de gloire, selon l'expression du Psalmiste. Elle nous assimile aux anges. Origène

---

in quo contrarium castitatis, scilicet fornicatio, ponit, et ostensione nobilis status, in quo castitas ponit. Requirit hæc nobilitas carnis ut vilitatem timeant et caveant, et spiritualem nobilitatem diligant. Vilissimum esse statum fornicantis ostendit Scriptura sacra in multis locis. Propter hanc vilitatem Salomon, *Proverb.*, XI, comparat pulchram et fatuam mulierem « circulo aureo in naribus suis, » qui omni immunditiæ exponitur, dicens : « Circulus aureus in naribus suis mulier pulchra et fatua ; » et *Eccles.*, IX, dicitur : « Omnis mulier quæ est fornicaria, quasi stercus in via conculcabitur ; et *Psalm.* LXXXII dicitur de luxuriosis : « Facti sunt ut stercus terræ ; » et *Joel.*, I : « Computruerunt jumenta in stercore suo. » Gregorius : « Jumenta in stercore suo computrescere, est homines in fœtore luxuriæ suæ vitam finire. » De hac vilitate dicit Hieronymus : « Nihil vilius quam vinci a carne ; qui ab ea vincitur, vilium membrorum servus efficitur. » Seneca : « In voluptate nihil est magnificum, nihil quod naturam Deo proximam deceat, turpium membrorum ministerio veniens, exitu fœda. » Dicunt magistri aliquos esse dæmones, qui memores suæ antiquæ nobilitatis, non dignantur de peccato luxuriæ tentare. Signum hujus est : Lucifer tentans Dominum in deserto, non tentavit eum de hoc peccato.

Castitas in statu valde nobili ponit, ipsa filiabus regis domos eburneas facit, in quibus Regem gloriæ delectant, juxta verbum Psalmistæ ; ipsa angelis assimilat. Origenes :

dit : « La chasteté est un état angélique : vivre hors de la chair dans la chair n'est pas la vie terrestre, mais la vie des cieux. » L'honneur de la chasteté, qui est suréminent de dignité, convient parfaitement aux filles de famille noble. Livre de la Sagesse, chap. IV : « O qu'elle est belle la génération chaste! » « La chasteté qui est capable de charmer les yeux de Dieu, n'est pas d'une beauté médiocre. » Quoi de plus beau que la chasteté qui purifie ce qui sort d'une source impure et qui fait un ange d'un homme? L'ange et l'homme chaste diffèrent entre eux en félicité, mais non en vertu; on sait que l'état du premier est plus heureux, celui de l'autre plus glorieux. C'est la chasteté seule qui représente dans ce siècle et dans ce monde périssables l'état de la gloire immortelle. La chasteté est un trésor de neige. Job, chap. XXXVIII : « Etes-vous entré dans les trésors de la neige? » Elle est un trésor, à cause de son excellence. Ecclésiastique, chapitre XXV : « Il n'y a rien de comparable à une ame chaste. » On dit que c'est un trésor de neige, à cause de sa pureté. La chasteté est le principe de la beauté spirituelle, qui consiste dans la couleur blanche et rose, d'après ces paroles du Cantique des Cantiques : « Mon bien-aimé est blanc et rose. » C'est elle qui est le lin dans le vêtement éclatant de l'épouse de Dieu. Proverbes, dernier chapitre : « Elle se revêt de lin et de pourpre; » c'est-à-dire du lin de la chasteté et de la pourpre de la charité. Saint Bernard s'écrie : « Admirable vêtement, capable de faire envie aux anges mêmes! » Il parle ainsi, parce que la chasteté de l'homme est plus glorieuse que celle de l'ange, parce qu'elle a plus de mérite, comme nous l'avons dit plus haut. De même que les peintres posent la première couche de leurs tableaux en blanc, pour servir de fond aux autres couleurs, ainsi la chasteté est le fond sur lequel Dieu dépose ses autres graces. Ecclésiastique, chapitre XXVI :

« Castitas est status qualitatis angelicæ. In carne præter carnem vivere, non terrena vita est, sed cœlestis. » Multum decet puellas nobiles decor castitatis, qui valde magnus est. *Sap.*, IV : « O quam pulchra est casta generatio! » Bernardus : « Castitas non mediocris est decoris, qui divinos quoque delectare possit aspectus. » Quid magis decorum castitate, quæ mundum de immundo conceptum semine, et angelum de homine facit? Differunt inter se homo pudicus et angelus, sed felicitate, non virtute : illius felicior, istius autem fortior esse cognoscitur. Sola est castitas quæ in hoc mortalitatis loco et tempore statum immortalis gloriæ repræsentat. Castitas est thesaurus niveus. *Job*, XXXVIII : « Numquid ingressus es thesauros nivis? » Thesaurus est propter pretiositatem. *Eccles.*, XXV : « Non est digna ponderatio continentis animæ; » nives propter puritatem. Castitas est principium pulchritudinis spiritualis, quæ in candore et rubore consistit, secundum illud *Cant.*, V : « Dilectus meus candidus et rubicundus. Ipsa in ornatu sponsæ Dei byssus est. » *Proverb.*, ult. : « Byssus et purpura indumentum ejus; » byssus, inquam, castitatis, et purpura charitatis. Bernardus : « Optabilis valde ornatus, qui et angelis possit esse invidiosus. » Hoc dicitur propter hoc quod castitas hominis quodammodo est gloriosior quam angeli quantum ad hoc quod est fortior, ut prius dictum est. Sicut in picturis corporum albus color substernitur, et alii colores superponuntur, sic castitas quasi substramentum est, super quod Deus alias gratias ponit. *Eccles.*, XXV : « Gratia super

« La femme sainte et pleine de pudeur est une grace qui surpasse toute grace. » La chasteté nous rend les amis et les enfants de Dieu. Livre de la Sagesse, chap. VI : « La parfaite pureté fait que l'homme est proche de Dieu. » Cette parfaite pureté qu'avoit saint Jean l'Evangéliste, fut la cause de l'amitié toute particulière que Notre-Seigneur Jésus-Christ avoit pour lui.

CHAPITRE LII.

On doit prévenir les jeunes filles de s'abstenir de tout ce qui est un danger pour la chasteté.

Afin que les jeunes filles nobles puissent garder la chasteté, on doit les avertir d'éviter tout ce qui est dangereux pour cette belle vertu, et d'aimer tout ce qui peut en entretenir l'éclat. L'excès de la nourriture, les vins généreux, les mets trop assaisonnés, et tout ce qui peut échauffer le sang, lui sont très-opposés. Jérémie, chap. V : « Je les ai rassasiés, et ils sont tombés dans la fornication. » Proverbes, chapitre XX : « Le vin est une source d'intempérance. » Saint Paul, Epître aux Ephésiens, chap. V : « Ne vous enivrez pas de vin, qui est une source d'impudicité. » Saint Jérôme à Eustochium : « Que la vierge qui s'est consacrée à Jésus-Christ, s'abstienne de vin comme du poison. » Et encore : « Regardez comme un poison tout ce qui excite la volupté. » Et aussi à Furia : « Si l'Apôtre châtia son corps et le réduisit en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, il ne fût réprouvé lui-même, comment vous, qui êtes une jeune fille dans toute l'ardeur de la jeunesse, adonnée au vin et à la bonne chère, serez-vous sûre de votre vertu? » Et le même docteur dit encore : « Il est difficile de garder la pureté, si on est souvent dans les festins. » Saint Bernard : « La chasteté est bien exposée au milieu d'une vie de délices, tandis que l'abstinence lui est un puissant auxiliaire. » Saint

---

gratiam mulier sancta et pudorata. » Castitas Dei amicum et familiarem facit. *Sap.*, VI : « Incorruptio facit esse proximum Deo » Puritas magna quæ fuit in Joanne Evangelista, amicitiæ et familiaritatis ejus cum Christo occasio fuit.

CAPUT LIV.

Quod puellæ monendæ sunt ab his quæ inimicantur castitati, abstinere.

Ut puellæ nobiles castitatem possint servare, admonendæ sunt ab his quæ castitati sunt inimica, abstinere, et ea quæ ad castitatem juvant amare. Multum inimicatur castitati superfluus cibus et potus, vinum forte, et salsæ acutæ, et alia corpus inflammantia. *Jerem.*, V : « Saturavi eos, et mœchati sunt. » *Proverb.*, XX : « Luxuriosa res est vinum. » *Ephes.*, V : « Noli te inebriari vino, in quo est luxuria. » Hieronymus *ad Eustochium :* « Virgo Christi vinum fugiat ut venenum. » Idem : « Quicquid seminarium est voluptatis, venenum puta. » Idem *ad Furiam :* « Si Apostolus castigavit corpus suum, et in servitutem redegit, ne cum aliis prædicasset reprobus efficeretur, quomodo tu juvencula, adhuc in fervore juventutis posita, dapibus et vino plena de castitate eris secura? » Item, idem Hieronymus : « Difficile inter epulas servatur pudicitia. » Bernardus : « Periclitatur castitas in deliciis, e contrario abstinentia multum juvat ad castitatem. » Hieronymus ad Demetriadem virginem :

Jérôme à la vierge Démétriade : « L'ardeur de l'adolescence est tempérée par la rosée céleste et le froid glacial des jeûnes; de plus, la condition des anges est imposée au corps humain. » Et encore : « Eve demeura vierge dans le paradis terrestre tout le temps qu'elle garda l'abstinence ; mais sitôt qu'elle viola ce précepte sacré, elle sentit la révolte des sens. » Un autre ennemi de la chasteté, c'est l'oisiveté. Ezéchiel fait l'énumération des causes de l'iniquité de Sodome au chapitre XXVI. On demande pourquoi Egisthe est devenu adultère : la raison en est claire, c'est qu'il étoit oisif. « Si vous supprimez l'oisiveté, vous brisez l'arc de la cupidité. » David étoit inoccupé, quand il tomba dans l'adultère. IIe livre des Rois, chap. XII. Le sommeil trop prolongé est aussi l'adversaire de la chasteté. Le Sage a dit : « Veillez beaucoup, et ne vous livrez pas trop au sommeil. » En effet, un long repas est une source de vices. Celui qui veut conserver sa chasteté, doit s'abstenir des bains inutiles. Saint Jérôme dit : « C'est inutilement qu'une vierge macère son corps par le jeûne et les veilles, si elle excite le feu à demi éteint des passions par l'usage voluptueux des bains. » La compagnie des impudiques est encore l'ennemie de la chasteté, par les embûches qu'elle lui tend de deux façons, par l'exemple et l'insinuation. C'est pourquoi saint Jérôme écrit à Læta, sur l'éducation de sa fille : « Donnez-lui, dit-il, une société dont les paroles, les mœurs et la tenue, soient une école de vertu, qu'elle n'aille jamais dans le monde sans que vous l'accompagniez ; que les jeunes élégants ne lui envoient jamais leurs fades sourires. Je ne veux pas encore qu'elle ait une confidente parmi les femmes qu'elle doit toutes également aimer, à laquelle elle confie ses secrets, mais il faut que toutes sachent les confidences qu'elle fait à l'une d'elles. Qu'elle ne donne pas ses préférences à la plus belle et à la mieux parée, qui lui chante des vers amoureux sur des airs tendres et efféminés; mais qu'elle

---

« Cœlesti rore, et jejuniorum frigore calor puellaris extinguitur, et humano corpori angelorum conversatio imperatur. » Idem : « Quamdiu Eva in paradiso abstinuit, virgo fuit ; quam cito præceptum abstinentiæ violavit, corruptionem sensit. » Item, inimicatur castitati otium. Item, ea quæ fuerunt causa iniquitatis Sodomæ, enumerantur *Ezech.*, XXVI. Quæritur Ægistus quare sit factus adulter, in promptu causa est, desidiosus erat. « Otia si tollas, periere Cupidinis arcus. » Otiosus erat David, cum in peccatum adulterii cecidit, II. *Reg.*, XII. Inimicatur etiam castitati somnus intemperatus. Sapiens : « Plus vigila semper, nec somno deditus esto. » Nam diuturna quies vitiis alimenta ministrat. Cavendum est etiam a balneis non necessariis volenti servare castitatem. Hieronymus : « Si virgo jejuniis ac vigiliis corpus suum macerat, et in servitutem redigit, cur e contrario sopitum ignem suscitat balneorum fomentis ? » Inimicatur etiam castitati impudica societas, quæ lædit dupliciter, scilicet exemplo et suggestione ; ideo scribit Hieronymus ad Lætam de instructione filiæ : « Trade, inquit, ei comitem societatis, cujus sermo, et incessus et habitus doctrina virtutum sit ; nunquam absque te in publicum procedat, nullus ei juvenis cincinnatus arrideat. Nolo etiam ut de ancillis suis aliquam plus diligat, cujus crebro auribus insusurret, sed quicquid uni loquetur, hoc sciant omnes ; placeat ei comes nequaquam compta atque formosa, quæ liquido gutture carmen dulce moduletur,

aime celle qui est grave, sérieuse et de tenue sévère. » Il dit encore à la vierge Démétriade : « Choisissez pour compagne des femmes graves, mais préférez les vierges et les veuves, dont la parole est posée et irréprochable et la modestie exemplaire; évitez surtout la frivolité pleine de passions des jeunes filles. »

CHAPITRE LIII.

Les jeunes filles nobles doivent préférer la bonté de l'ame à la beauté du corps.

On doit apprendre aux jeunes filles nobles à préférer la bonté de l'ame aux attraits de la beauté, les qualités de l'esprit à celles du corps, et qu'elles ne doivent point chercher à plaire au monde. Elles doivent avoir en horreur les habitudes des courtisannes, comme de teindre leurs cheveux, de se farder et de découper leurs robes d'une manière indécente. Quatre motifs doivent les éloigner de la recherche de la beauté du corps; 1° parce qu'elle est une vanité, qui est souvent la cause fâcheuse et maudite de la laideur de l'ame. Elle est une vanité d'après ce texte du dernier chapitre du livre des Proverbes : « La grace est trompeuse et la beauté est vaine. » Elle est vaine, parce qu'elle est si éphémère, qu'Isaïe, chap. XL, la compare à la fleur des champs : « Toute chair est comme l'herbe et toute sa gloire passe comme la fleur des champs. » Bien qu'une fleur soit belle on y tient peu, parce que sa beauté ne dure pas; de même on ne doit point s'attacher à la beauté du corps, parce qu'elle disparoît promptement, flétrie qu'elle est par un léger accès de fièvre, ou au moins ravie par la mort. Elle disparoît alors qu'elle est le plus nécessaire, quand on va paroître devant la cour du grand Roi, et quand on va être présenté à Dieu et à ses anges. Il arrive souvent que la beauté corporelle est la

---

sed gravis, pallens, tristis. » Idem ad Demetriadem virginem : « Graves fœminæ, maximeque virgines et viduæ tibi comites eligantur, quarum conversatio sit probata, sermo moderatus, verecundia sancta; fuge autem lasciviam puellarum. »

CAPUT LIII.

Quod puellæ nobiles plus bonitatem quam pulchritudinem corporalem debent diligere.

Admonendæ sunt puellæ nobiles, ut plus bonitatem quam corporalem pulchritudinem diligant, ornatum spiritualem corporali præponant, et ideo non mundo placere studeant. Abominare debent quæ meretrices facere solent, ut capillorum tinctionem, faciei depictionem, rugas vestimentorum, et similia. Ab amore corporalis pulchritudinis quatuor debent eas compescere, scilicet quod hæc pulchritudo est vana, ut frequenter deformitatis spiritualis causa multum nociva et maledicta. Vana est, secundum illud *Proverb.*, ult. : « Fallax gratia et vana pulchritudo; » vana est cito vadens in nihilum, propter quod flori comparatur, *Isai.*, XL : « Omnis caro fœnum, et omnis gloria ejus quasi flos agri. » Licet flos sit magnæ pulchritudinis, tamen satis parum amatur ipsius pulchritudo, quia cito pertransit : sic parum amanda est pulchritudo corporis, quia cito amittitur; aufert eam modica febris, ad minus in morte amittitur : tunc deficit quando magis esset necessaria, quando eundum est ad curiam cœlestis Regis, quando debent præsentari Deo et angelis ejus. Frequenter est pul-

cause de la laideur spirituelle; que les corps les plus beaux renferment les ames les plus hideuses et que la beauté la plus parfaite qui devoit le plus soigneusement éviter toute difformité, est celle qui se flétrit le plus par la laideur du péché, et que les personnes que Dieu avoit le plus distinguées, en les créant belles, le deshonorent le plus par leurs péchés. L'impureté spirituelle rend odieuse dans ces personnes la beauté corporelle, selon ces paroles du dix-septième chapitre d'Ezéchiel : « Vous avez rendu votre beauté abominable. » La femme belle de corps est souvent exposée aux souillures du péché, d'après ce texte du onzième chapitre du livre des Proverbes : « La femme belle et insensée est comme un anneau d'or au museau d'une truie. » En effet, si cet animal avoit un anneau d'or à son grouin, il le souilleroit de tout espèce d'ordures; car il ne fait pas plus d'attention à ses narines et à sa gueule qu'à ses pieds. De même une femme ne respecte pas plus la beauté de sa figure, et que dis-je, elle la couvre de plus nombreuses souillures et la profane encore plus que les autres parties de son corps.

La beauté du corps est un don funeste; car c'est une beauté qui brûle et est semblable à l'éclat d'un glaive qui brille et qui tue. C'est ce qui a fait dire à saint Jérôme : « La beauté de la femme est une épée de feu. » La beauté du corps est l'ennemi de la bonté, car ces deux qualités ne vont guère ensemble. Aussi un poète a-t-il dit : « Il y a guerre entre la beauté et la vertu. » La beauté est plus à craindre qu'à désirer, puisqu'elle prive de ce qui vaut mieux qu'elle. La beauté d'une femme qui ne se tient pas dans la retraite, est très-exposée ; elle est comme un trésor que l'on fait voir à tout le monde. Saint Grégoire a dit : « On veut se faire voler, quand on porte son trésor dans les rues. » Elles sont insensées les femmes qui ne songent qu'à être belles, sans s'inquiéter de devenir bonnes. On peut les com-

---

chritudo causa deformitatis spiritualis, ut frequenter corpore pulchriores sunt spiritu deformiores, et quæ immunditiam plus abhorrere debuerant, peccando se amplius inquinant, et quas Deus plus honoravit pulchras faciendo, plus eum inhonorant peccata committendo. Immunditia spiritualis abominabilem reddit in eis decorem corporis, juxta illud *Ezech.*, XVII : « Abominabilem fecisti decorem tuum. » Frequenter quæ pulchra est corporaliter, exposita est immunditiæ peccati, secundum illud *Proverb.*, XI : « Circulus aureus in naribus suis mulier pulchra et fatua. » Si circulum aureum in naribus haberet, immundissimis rebus illum inficeret ; non enim plus parcit nari vel ori quam pedi, sic nec mulier parcit decori facici, immo præ cæteris membris illam operit iniquitate et impietate.

Multum est nociva pulchritudo corporis. Est enim pulchritudo exurens, qualis est pulchritudo vulnerans, qualis est pulchritudo splendentis gladii. Unde Hieronymus : « Gladius igneus est mulieris species. » Pulchritudo corporis bonitati adversatur, non enim de facili bonitas habetur cum ea; unde Poeta : « Lis est cum forma magna pudicitiæ. » Timenda potius est pulchritudo corporis quam desideranda, cum rem meliorem auferat quam ipsa sit. In magno periculo est pulchritudo mulieris, quæ non absconditur; est enim velut thasaurus qui portatur in publico. Gregorius : « Deprædari desiderat, qui thesaurum in via publice portat. » Fatuæ sunt quæ neglecta

parer aux enfants, qui préfèrent les fruits verreux aux autres, parce qu'ils paroissent plus jaunes. Mais celles-là sont insensées par dessus toutes les autres, lesquelles la nature a faites laides, et qui se tuent à devenir belles, sans pouvoir y réussir; tandis qu'elles ne s'appliquent point à devenir bonnes, ce qui vaut beaucoup mieux et à quoi elles parviendroient plus facilement. Celle qui s'efforce d'être belle plutôt que bonne, semble préférer l'utilité des autres à la sienne propre, parce que si elle est belle, elle l'est pour les autres, aux yeux desquels sa beauté plaît. Tandisque si elle est bonne, elle le sera pour elle-même, d'après ces paroles du chapitre neuf des Proverbes : « Si vous êtes sage vous le serez pour vous-même. » Celui-là est sage qui va au royaume éternel, et insensé est celui qui le sachant et le voulant, court à l'abîme infernal. C'est là que git la grande différence du sage et de l'insensé, comme le dit Salomon, au livre de l'Ecclésiaste, chap. VI : « Qu'a le sage de plus que l'insensé, sinon qu'il va là où est la vie? » La beauté du corps est une beauté maudite, d'après le livre de Job, chap. V : « J'ai maudit sa beauté; » en parlant ensuite de l'insensé. Tandis que le sage réfléchissant que la beauté de l'insensé est une source de péchés, qui sont toujours punis, maudit aussitôt sa beauté, parce qu'il sait qu'il ne l'a que pour son malheur; et l'insensé, au contraire, qui ne considère que ses avantages temporels, sans examiner les périls auxquels elle expose, en fait le plus grand cas. Ce fut pour leur malheur que la beauté fut donnée à celles dont elle causera la damnation; cette beauté est véritablement maudite. Il eût mieux valu, pour un grand nombre, qu'elles eussent été frappées de la lèpre, ou qu'on leur eût mutilé le nez ou les oreilles, que d'avoir été belles.

---

bonitate pulchritudinem quærunt. Similes sunt pueris qui pira vel poma vermes habentia cæteris præeligunt, quia pulchriora sunt. Præcipue fatuæ sunt illæ quæ naturaliter deformes sunt, et tamen laborant ad hoc quod pulchræ sint, cum hoc nullo modo obtinere possint; ad hoc autem quod sint bonæ laborare nolunt, quod tamen melius est, et ab eis obtineri potest. Mulier quæ ad hoc laborat ut sit pulchra, et non ad hoc quod sit bona, videtur plus amare utilitatem alterius cuam suam, quia si pulchra fuerit, alii pulchra erit, cujus oculos pascet ejus pulchritudo. Si autem bona fuerit, sibimet bona erit, secundum illud *Proverb.*, IX : « Si sapiens fueris, tibimetipsi eris. » Sapiens est qui vadit ad regnum; stultus vero qui sciens et volens vadit ad infernale suspendium. Hæc est differentia vera inter stultum et sapientem, juxta illud *Eccles.*, VI : « Quid habet amplius stulto sapiens, nisi quod pergit ubi est vita? » Pulchritudo corporis est pulcritudo maledicta, secundum illud *Job*, V : « Maledixi pulchritudini ejus; » statim loquitur de stulto. Sapiens attendens quod pulchritudinem stulti concomitatur culpa, quam sequitur pœna, statim pulchritudini ejus maledicit, judicans quod eam habeat ad malum suum; stultus vero talia non attendens, eam laudibus extollit. Ad malum suum fuerunt pulchræ quæ propter pulchritudinem suam damnabuntur : vere et maledicta pulchritudo talis. Multis potius expedivisset, quod fuissent leprosæ, vel naso vel auribus mutilatæ, quam quod fuissent pulchræ.

CHAPITRE LIV.

Elles doivent préférer la parure de l'ame à celle du corps.

Les jeunes filles nobles doivent préférer les ornements de l'esprit à ceux du corps. Les habits sont faits pour les besoins du corps. Pour en déterminer la règle, voyez ce qu'en dit saint Bernard, dans le livre déjà cité, chapitre XVI, De la modestie dans les habits. Elles ne doivent pas désirer des vêtements d'où elles puissent tirer vanité, ou au moyen desquelles elles puissent se donner des attraits séduisants et dangereux, ou dont les tissus soyeux flattent la chair, déjà trop portée au vice. La parure convient à l'ame qui est la maîtresse et non au corps qui est son serviteur. Saint Bernard : « C'est un abus déplorable que la maîtresse obéisse et que l'esclave commande.» L'Ecriture sainte cite différents exemples, pour dissuader de cette faute et fait voir les maux qui en sont la conséquence. Saint Paul les en détourne dans sa première Epître à Timothée, chap. IX, par ces paroles : « Je veux que les femmes prient avec des vêtements convenables, » c'est-à-dire décents, « en se mettant avec simplicité et modestie et non avec des frisures, des bijoux et des pierreries, ou avec des habits précieux. » Saint Pierre en fait autant, dans sa première Epître, ch. III, où il dit : « Que les femmes soient soumises à leur mari; » puis il ajoute : « Ne mettez point votre ornement à vous parer au-dehors, par la frisure des cheveux, par les enrichissements d'or, etc. » On peut encore citer à l'appui de ce précepte, différents exemples. Le Créateur le défend également par la formation de l'homme, en revêtant l'ame, qui est si noble, du vil sac de la chair. Or, il n'est pas croyable que celui qui a donné à l'ame un vêtement si abject, ait voulu que la vile boue du corps ait un vêtement précieux. La terre elle-même semble le défendre, en renfermant dans ses entrailles mé-

---

CAPUT LIV.

Quod spiritualem ornatum debent corporali præponere.

Debent puellæ nobiles spiritualem ornatum præponere corporali. Habere debent indumenta ad necessitatem, quam necessitatem determinat Bernardus, de quo require supra eodem libro, cap. XVI. *De disciplina in habitu.* Non debent appetere talia indumenta, unde vanam gloriam habeant, vel quibus alicui male placeant, vel quorum suavitate caro quæ ad malum prona est, delectetur. Ornatus decet animam dominam, non carnem ancillam. Bernardus : « Magna abusio et nimis magna, dominam ancillari, et ancillam dominari. » Ornatum pretiosum dissuadet Scriptura per exempla, et quæ proveniunt ex eo mala. Dissuadet illum Paulus, I. *Timoth.*, II, dicens : « Volo mulieres orare in habitu ornato, » id est honesto, « cum sobrietate et verecundia ornantes se, non tortis crinibus, aut auro, et margaritis, vel veste pretiosa. » Item dissuadetur, I. *Petr.*, III, ubi dicitur : « Mulieres subditæ sint viris suis, » et subditur : « Quarum non sit exterius capillatura aut circumdatio auri, etc. » Idem dissuadetur multis exemplis. Dissuadet hoc Creator in plasmatione hominis, qui pretiosum Spiritum sub vili sacco carnis abscondit. Non est verisimile quod voluerit vile corpus pretiosum tegumentum habere, qui pretioso Spiritui vile tegumen-

prisables, l'or et les autres matières précieuses, et la douce amende sous l'amertume de l'écorce. Il arrive souvent encore que la sagesse se cache sous un habit vil et grossier, comme dit le Sage. Les marchands font également une couverture à des ballots d'étoffes précieuses, avec de mauvaises toiles d'emballage. Qui ne taxeroit de folie celui qui donneroit une riche couverture à de vils haillons?

CHAPITRE LV.

Les parures belles et précieuses sont la source d'une infinité de maux.

Bien des maux naissent de l'amour des belles et précieuses parures. D'abord elles sont un obstacle à l'ornement de l'ame. Saint Cyprien a dit : « Les femmes vêtues de pourpre et de soie ne peuvent revêtir Jésus-Christ; l'or, les perles, les colliers et les bracelets leur ont ravi les ornements de l'esprit et du cœur. » En second lieu, elles font tort à la réputation. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise, dans son commentaire sur ces paroles du second chapitre de la première Epître à Timothée : « Non dans les frisures, etc. » « Les beaux habits ne donnent pas bonne opinion de ceux qui les aiment. » Troisièmement, ils sont 1° la honte et l'ignominie de l'homme, comme conséquence et preuve du péché de nos premiers parents. De même que la couleur naturelle de la rose suffit à sa beauté, et que l'éclat du soleil est un assez bel ornement sans qu'il ait besoin d'en emprunter d'étrangers; ainsi la couleur naturelle du corps étoit assez pour la beauté de nos premiers parents, avant leur chute dans le paradis terrestre; mais après leur péché, ils s'aperçurent de leur nudité et ils en eurent honte; ce qui les obligea à se couvrir de vêtements. Saint Bernard dit : « Celui qui se glorifie de ses habits est semblable à un voleur qui se glorifie de la marque du fer chaud dont il a été flétri, puisque c'est le péché d'Adam

---

tum voluit dare. Idem dissuadet natura, quæ sub terræ vilitate aurum et alia pretiosa abscondit, et sub vilitate corticis nuclei dulcedinem. Sæpe etiam est quod sub palliolo sordido latet sapientia, sicut dicit sapiens. Mercatores etiam trosellis de panno pretioso cooperturam faciunt de vili panno. Quis fatuum non judicaret illum qui vili trosello pretiosam cooperturam faceret?

CAPUT LV.

Quod multa mala ex superbo et pretioso ornatu proveniunt.

Ex superbo et pretioso ornatu multa mala proveniunt. Primo spiritualem ornatum impedit. Cyprianus : « Serico et purpurea indutæ Christum induere non possunt; auro, et margaritis, et monilibus adornatæ ornamenta cordis et pectoris perdiderunt. » Secundo, famam lædit : unde super illud I. *Timoth.*, II : « Non in tortis crinibus, » dicit Glossa Ambrosii : « Superbus habitus non recta facit de se credi. » Tertio, ad ignominiam et verecundiam hominis facit. Primo, quia sequela et signum est peccati primorum parentum. Sicut rosæ color naturalis ad decorem sufficit, et soli claritas propria, nec alio ornatu indiget; sic primis parentibus ante peccatum ad decorem sufficiebat proprius color naturalis, sed per peccatum senserunt in se unde erubescerent, propter quod vestis operimento indiguerunt. Bernardus « Qui gloriatur de veste, similis est furi glorianti de cauterio, quia propter peccatum Adæ usus vestium introductus est. »

qui a rendu les habits nécessaires. » 2° Parce qu'ils sont le voile qui cache notre ignominie et notre honte. Car de même qu'un sabot de bois, fût-il peint de différentes couleurs, ne peut faire honneur à celui qui a le pied bot, de même ses habits ne peuvent honorer l'homme. 3° Celui qui se pare avec magnificence, mendie sa beauté auprès de créatures au-dessous de lui, ce qui est honteux pour la noblesse de la nature humaine. Guido, le chartreux, a dit : « Comment pourra se glorifier de sa beauté, celui qui se vante de sa laideur? Les habits vous parent; ce seroit encore une beauté de plus, si vous leur étiez un ornement vous-même. » Quatrièmement, une belle parure est un outrage à Dieu, puisque c'est un mépris de l'ame créée à l'image et à la ressemblance de Dieu et une tache à sa beauté. La beauté du corps par lequel l'homme ressemble aux bêtes, est un objet continuel de sollicitude, iniquité dont Dieu se trouve très-offensé, puisque cette beauté qui est si peu de chose qu'il faut la rehausser par les peaux des rats et les excréments des vers, est préférée à la beauté de l'ame. Cinquièmement, un beau vêtement est la preuve qu'on est l'esclave du démon. « C'est lui qui est le roi d'orgueil, » dit Job, chapitre XLI. Saint Grégoire a dit : « L'orgueil est le signe le plus certain de la réprobation, comme l'humilité celui de la prédestination. » Or donc, selon que vous voyez une personne avoir de l'orgueil ou de l'humilité, vous pouvez dire certainement sous quel étendard elle se range. C'est pourquoi les jeunes filles nobles doivent avoir en horreur le luxe des habits, comme la reine Esther qui disoit à Dieu : « Vous savez, Seigneur, que j'ai en abomination le signe de l'orgueil et de la puissance que je pose sur mon front dans les jours de fêtes. » De même qu'une personne de naissance illustre s'indigneroit de se voir promener par les rues avec le signe de la servitude sur la tête, de même les jeunes

---

Secundo, quia remedium est turpitudinis et erubescentiæ. Sicut ergo ad gloriam loripedis non cedit pes ligneus, licet sit depictus, sic nec ad gloriam hominis cedit vestium ornatus. Tertio, quod qui se superbe ornat, a creaturis se vilioribus pulchritudinem suam mendicat, quod ignominiosum est excellentiæ humanæ naturæ. Guido Cartusiensis : « Quomodo enim gloriabitur de pulchritudine, qui gloriatur de turpitudine? vestes te ornant, pulchritudo etiam si eas ornares. » Quarto, superbus ornatus Deo contumeliam facit, cum pulchritudo animæ ad imaginem et similitudinem Dei factæ despicitur et inquinatur. De pulchritudine vero corporis, in quo jumentis similis factus est, magna cura habetur, de qua perversitate Deus multum offenditur, cum scilicet pulchritudo corporis, quæ adeo parva est, quod pellibus murium et stercoribus vermium adjuvari indiget, pulchritudini animæ, quæ similis est divinæ, præponitur. Quinto, superbus habitus diaboli subjectionem ostendit. « Ipse enim est rex super omnes filios superbiæ, » *Job*, XLI. Gregorius : « Evidentissimum signum reproborum est superbia, humilitas vero electorum. » Cum ergo quam quisque habeat cognoscitur, sub quo rege militet, invenitur; ideo puellæ nobiles superbum ornatum abominari debent, sicut regina Esther, quæ dicebat Domino : « Tu scis quod abominor signum superbiæ et gloriæ, quod est super caput meum in die ostensionis meæ. » Sicut aliqua persona nobilis indignaretur, si signo servitutis super caput ejus posito per civitatem duceretur, sic puellæ cor nobile habentes

filles, au cœur élevé et noble, doivent avoir de l'horreur pour les vêtements précieux. Les chrétiens doivent être marqués du signe de la croix; c'est ainsi qu'étoit saint Paul, qui disoit : « Je porte sur mon corps les stigmates de Jésus-Christ, » Epître aux Galates, dernier chapitre. Le commentaire de saint Augustin dit : « Il appeloit stigmates comme les cicatrices des tourments qu'on lui faisoit subir dans ses persécutions. » On entend, en effet, par stigmate, une blessure ou une marque imprimée avec le fer. Les marques de l'humilité de la pénitence doivent se porter particulièrement à la tête; aussi fait-on le signe de la croix sur le front de ceux qu'on baptise et qui reçoivent le sacrement de la confirmation ; et c'est pour la même raison que l'on impose les cendres sur la tête des fidèles au commencement du carême. Ils en porteront un bien différent ceux qui ne veulent pas porter celui-là, et auxquels le glaive du Seigneur ne doit pas faire grace, comme on le lit dans le neuvième chapitre d'Ezéchiel, de ceux qui n'avoient pas le Thau : « Que votre œil ne se laisse point fléchir, et ne soyez touché d'aucune compassion. » Le Thau fut la figure de la croix. La croix, en effet, n'avoit d'abord que trois branches, comme la lettre T; mais par la suite on ajouta une planche au haut, pour y mettre l'inscription.

Sixièmement, le luxe des habits donne la mort aux enfants de Dieu. Saint Chrysostôme dit, sur ces paroles du VIe ch. de saint Matthieu : « Celui qui a regardé une femme et qui l'a désirée dans son cœur, etc.» « Si elle s'est parée et qu'elle ait attiré les regards des hommes sur elle, ne leur eut-elle fait faire aucun péché, la femme sera punie de la damnation; elle a présenté le poison, bien qu'il n'y ait eu personne qui ait voulu le boire.» Septièmement, elle corrompt par son mauvais exemple, car elle est une occasion de péché pour les autres, en excitant leur jalousie, ou en mettant la division avec leurs maris, s'ils ne leur procurent les mêmes ajustements, ou en les poussant à l'adultère, afin

---

superbum ornatum abominari debent. Signo crucis signati debent esse christiani, sic signatus erat Paulus qui dicebat : « Stigmata Domini Jesu in corpore meo porto. » *Galat.*, ult. Glossa Augustini : « Stigmata appellavit quasi notas pœnarum de persecutionibus quas patiebatur. » Stigma enim dicitur punctum, vel nota aliquo ferro facta. Præcipue in capite debent apparere signa humilitatis pœnitentiæ, ideo his qui baptizantur vel confirmantur, imprimitur signum crucis in fronte, et in capite jejunii capita fidelium asperguntur cinere. Sed hoc signo amoto multo aliter signantur, quibus gladius Dei non parcet, secundum illud quod legitur de non habentibus Thau, *Ezech.*, IX : « Non parcat oculus vester, neque misereamini. » Thau figura fuit crucis. Crux enim tantum tria brachia habuit ad modum T litteræ; sed postea addita est tabula quædam a parte superiori ad scribendum titulum.

Sexto, Dei filios occidit. Chrysostomus super illud *Matth.*, VI : « Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, » etc., « Mulier, inquit, si se decoraverit, et oculos hominum ad se vocaverit, et si plagam non intulerit, extremam vindictam dabit; venenum enim intulit, etsi nullus qui bibat inventus sit. » Septimo, exemplo malo corrumpit; aliis enim mulieribus occasio est ruinæ vel per invidiam vel per discordiam ad maritos, similes ornatus eis nisi procurent, vel per adulterium, ut habeant

d'obtenir des étrangers ce qu'elles ne peuvent avoir de leurs maris.

Huitièmement, elle leur enlève le fruit de la prière. C'est ce qui a fait dire au commentateur, saint Ambroise, sur ces paroles de l'Apôtre, dans sa première Epître à Timothée : « Non dans les frisures des cheveux, etc. » « Celui qui veut être exaucé, doit s'abaisser et rejeter toute espèce de faste, afin d'appeler la miséricorde de Dieu. » En effet, les beaux vêtements n'obtiennent rien. Comment pourroit-elle être entendue de Dieu, la femme qui aime le faste, que Dieu déteste souverainement. En voici la raison : C'est que ce fut l'orgueil qui causa la première faute. Ecclésiastique, ch. X : « L'orgueil est la cause de tous les péchés. La prière de l'humble pénétrera les cieux. » Ecclésiastique, ch. XXXV. Il n'en est point ainsi de la prière de l'orgueilleux. Ps. CI : « Il a regardé la prière des humbles et il n'a pas méprisé leurs supplications. » Judith, ch. X : « Vous avez toujours écouté avec complaisance la prière de l'humilité et de la douceur. » Celui qui est pauvre du côté de l'ame subit une grande ruine, en perdant le fruit de ses prières, en quoi consiste la plus grande partie de ses bonnes œuvres.

CHAPITRE LVI.

Les jeunes filles nobles doivent s'appliquer à plaire au noble Fils de Dieu.

Les jeunes filles nobles doivent faire tous leurs efforts pour plaire à celui qui est vraiment noble, c'est-à-dire au Fils du Très-Haut. « Ce noble s'en alla dans un pays éloigné, » saint Luc, chap. XIX. Sa noblesse paraîtra à la fin du monde, quand il viendra avec majesté, c'est-à-dire dans sa gloire, pour juger tous les hommes. Proverbes, dernier chapitre : « Le noble éclatera de gloire dans l'assemblée des juges, lorsqu'il sera assis avec les sénateurs de la terre. » Or, pour lui plaire parfaitement, il faut qu'elles méprisent les faveurs et l'a-

---

ornatum ab extraneis, quæ non possunt habere a maritis.

Octavo, fructum orationis eis aufert. Unde super illud I. *Tim.*, II : « Non in tortis crinibus, » dicit Glossa Ambrosii : « Qui vult audiri, inclinare se debet amota a se pompa, ut misericordiam Dei provocet. » Habitus enim superbus non impetrat. Quomodo a Deo impetrabit, quæ superbiam quam Deus summe odit, secum adducit? Causa hujus odii est hæc. Superbia enim primam contumeliam intulit, *Eccles.*, X : « Initium omnis peccati superbia. Oratio humiliantis se nubes penetrabit. » *Ecclesiast.*, XXXV. Non sic oratio superbientis. *Psalm.* CI : « Respexit in orationem humilium, et non sprevit preces eorum. » *Judith*, X : « Humilium et mansuetorum semper placuit tibi deprecatio. » Non parum damnificatur quæ pauper est spiritualiter, quando fructum orationum suarum amittit, in quibus magna pars bonorum quæ agit, consistit.

CAPUT LVI.

Quod studere debent puellæ nobiles, ut Filio Dei nobilissimo placeant.

Studere debent puellæ nobiles, ut ei qui vere nobilis est, placeant, scilicet Filio Altissimi. Hic nobilis in regionem longinquam abiit, » *Luc.*, XIX. Ejus nobilitas in fine mundi apparebit, cum mundum judicaturus in majestate seu gloria sua veniet. *Prov.*, ult. : « Nobilis in portis vir ejus, quando sederit cum senatoribus terræ. » Ut autem ei perfecte placere valeant, ne-

mitié du monde. « L'amitié du monde est l'ennemie de Dieu, et celui qui aura voulu être l'ami du monde deviendra l'ennemi de Dieu, » saint Jacques, chap. IV. Psaume, LII : « Ceux qui plaisent aux hommes ont été confondus, parce que Dieu les a méprisés.» Saint Augustin dans le second livre de ses Confessions : « En me complaisant en moi-même et en désirant plaire aux yeux des hommes, je suis devenu une pourriture à vos regards. » Saint Paul, Epître aux Galates, chap. I : « Si je plaisois aux hommes, je ne serois plus le serviteur de Jésus-Christ.» Saint Bernard dit dans ses lettres : « Celui qui veut plaire aux hommes ne plaît pas à Dieu. » Les jeunes filles nobles réussissent mieux à gagner l'amitié de Dieu par le mépris des ornements du corps, que par un soin particulier de leur beauté. Saint Ambroise, dans son traité de la Virginité, dit : « On plaît davantage en négligeant les ornements de la beauté, et ce qui ne nous est point une parure, nous sied bien mieux. » Les jeunes filles nobles doivent plaire à Dieu et chercher à accomplir ce qui lui est agréable, en raison de sa noblesse. On doit d'autant plus chercher à être agréable à Dieu, qu'il est d'autant plus grand. Il est impossible de plaire à Dieu, si on ignore ce qu'il demande pour cela : il peut arriver que malgré la meilleure volonté de lui plaire, on l'offense souvent, si on n'a pas acquis la connoissance de ses devoirs envers Dieu. Les jeunes filles nobles doivent rougir d'être les esclaves du monde ; cela est indigne d'elles. C'est un vieux et méprisable fou, dont on n'obtient les faveurs que par des bassesses. On les achète cher, et elles valent peu ou rien, que dis-je? moins que rien, « parce que la colère vaut mieux que les ris » (Ecclésiastique, chap. VII), et qu'on ne la garde pas longtemps. Elles ont en horreur l'ignominieuse condition de courtisannes ; elles ne doivent donc point en aimer les ornements. Elles sont encore

---

cessarium est eis ut gratiam et amicitiam mundi despiciant. « Amicitia mundi inimica est Deo, et qui voluerit amicus esse mundi, inimicus Dei constituitur, » juxta verbum *Jac.*, IV. In *Psalm.* LII : « Confusi sunt qui hominibus placent, quoniam Deus sprevit eos. » Augustinus II. libro *Confessionum* : « Computrui coram oculis tuis placens mihi, et placere cupiens oculis hominum. » *Galat.*, I : « Si hominibus placerem, Christi servus non essem. » Bernardus in Epistolis : « Volens placere hominibus, Deo non placet. » Deo potius placent puellæ nobiles ornatum corporis despiciendo, quam de ipso curam magnam habendo. Ambrosius *De virginitate* : « Dejecta decoris cura plus placet, et hoc ipsum quod nos non ornat, plus est. » Secundum nobilitatem Dei debet esse in puellis nobilibus studium placendi, et ea quæ ei placent, inquirendi. Tanto majori studio placere Deo opus est, quanto major est cui placendum est. Impossibile est quemquam Deo posse placere, qui quid ei placeat, ignorat; fieri potest ut obsequendi voto offendat, si quo modo obsequi debeat ante non didicit. Indignari debent puellæ nobiles obsequi mundo : indignus est enim earum obsequio. Senex est fatuus et insensatus, contemptibilis est, et per indigna gratia ejus acquiritur. Quæ gratia care emittitur, parum vel nihil, immo minus quam nihil valet, « quia melior est ira ejus risu, » *Eccles.*, VII, et cito amittit. Puellæ nobiles quæ sic abominantur meretricum statum, abominari debent meretricum ornatum. Exhibere etiam debent reverentiam conditori suo, et cavere ne im-

obligées à respecter leur Créateur et à craindre de l'offenser et de l'humilier, en changeant la figure qu'il leur a donnée. L'ouvrier aime naturellement son œuvre et s'offense si on vient à la détériorer, regardant ceci comme un outrage à son art. Ecclésiastique, chap. IV: « Ne prenez point un visage autre que le vôtre. » Saint Jérôme dit dans ses lettres de la personne qui change la figure que Dieu lui a faite : « Comment ose-t-elle lever aux cieux un visage que Dieu n'a pas créé ? » Il faut qu'elles se contentent des cheveux que la nature leur a donnés et qu'elles ne les rendent point noirs, blancs ou blonds, par un artifice vaniteux. Puisqu'elles ne veulent point se mettre à l'encan, qu'elles ne prennent point la marque de la vénalité.

CHAPITRE LVII.

On doit former les jeunes filles à la piété.

On doit encore porter les jeunes filles nobles à la piété. Car elle les rendra aimables aux yeux de Dieu, selon ces paroles de saint Augustin : « Il n'y a rien qui rende aimable aux yeux de Dieu, comme la piété. » Elle les fait encore triompher de l'ennemi du salut. Aussi est-il dit sur ce passage du Psaume CXLIII : « Ma miséricorde est mon refuge ; » il n'y a pas de victoire aussi facile sur le démon, notre ennemi, que celle de la miséricorde. Elle est encore la sauvegarde de la grace, d'après ce qu'on lit dans le vingt-neuvième chapitre de l'Ecclésiastique : « Elle conservera sa grace comme la prunelle de ses yeux. » La piété ou la miséricorde convient parfaitement au lieu que nous habitons, lequel est la vallée des larmes ou de la misère. Elle est très-agréable au malheureux peuple, selon cette parole de saint Bernard : « La miséricorde plaît infiniment aux malheureux ; » elle est aussi très-utile au riche, d'après ces paroles de la première Epître

---

mutando faciem ab eo conditam, eum offendant et confundant. Naturalis amor est opifici ad opus suum, et temeraria ejus corruptione offenditur, confusionem suam hoc reputans. *Eccles.*, IV : « Non assumas faciem contra faciem tuam. » De immutante faciem a Deo sibi datam, dicit Hieronymus in epistolis : « Qua fiducia erigit ad cœlos vultus, quos conditor non agnoscit ? » Crinibus propriis contentæ esse debent, nec est earum capillum nigrum album vel flavum facere. Cum nolint venales esse, signa venalitatis non debent in eis apparere.

CAPUT LVII.

Quod puellæ monendæ sunt ad amorem pietatis.

Item, monendæ sunt puellæ nobiles ad amorem pietatis. Pietas enim eas Deo amabiles reddet, juxta illud Augustini : « Nihil est quod ita Domino amabilem faciat ut pietas. » Pietas etiam eas de hoste triumphare facit : unde super illud *Psalm.* CXLIII : « Misericordia mea et refugium meum, » habetur quod de nullo sic vincitur inimicus diabolus, ut de misericordia. Item, gratiam custodit, juxta quod legitur de eleemosyna, *Eccles.*, XXIX : « Gratiam ejus quasi pupillam conservabit. » Pietas seu misericordia loco in quo sumus, multum congruit qui est vallis lacrymarum vel miseriæ. Populo misero multum placet, juxta illud Bernardi : « Misericordia miseris dulcius sapit ; » habenti eam multum utilis est, juxta illud, I. *Timoth.*, IV : « Pietas ad omnia utilis est, promis-

de saint Paul à Timothée, chap. IV : « La piété est utile à tout; elle a les promesses de la vie présente comme celles de la vie à venir. » Car non-seulement elle est récompensée dans l'autre vie, mais même dans celle-là. La piété obtient de Dieu tout ce qu'elle veut. Ecclésiastique, chap. XIX : « Renfermez votre aumône dans le sein du pauvre et il priera pour vous. » Isaïe, chap. LVIII : « Rompez votre pain à celui qui a faim, etc... » Puis il ajoute : « Et le Seigneur vous exaucera. » Et après : « Vous l'invoquerez alors et le Seigneur vous écoutera. Vous crierez à lui et il dira : Me voici, parce que je suis le Seigneur ton Dieu, miséricordieux. » L'homme qui fait miséricorde peut espérer la miséricorde de la part de Dieu, d'après ce passage du cinquante-unième Psaume : « Comme un olivier fertile dans la maison de Dieu, j'ai espéré en sa miséricorde. » Comme tout être vivant aime son semblable (Ecclésiastique, chap. XIII), il est vraisemblable que la miséricorde de Dieu aime la miséricorde dans l'homme. Il n'est pas possible que notre miséricorde s'appliquant convenablement au prochain, laisse se dessécher en nous la source de la miséricorde divine. Saint Augustin a dit : « Le ruisseau coule, la source n'est pas tarie. » La miséricorde nous assigne notre place dans le royaume des cieux, selon ce texte du seizième chapitre de l'Ecclésiastique : « Toute action de miséricorde fera placer chacun en son rang, selon le mérite de ses œuvres et selon la prudence avec laquelle il aura vécu comme étranger sur la terre. » Quand une jeune fille noble est mariée, elle doit être le refuge des pauvres. Les femmes ont naturellement le cœur sensible; comme les hommes sont plus durs, c'est à elles de les attendrir; et comme elles restent ordinairement à la maison, tandis que leurs époux marchent contre l'ennemi, elles doivent combattre avec eux par leurs aumônes. Il est dit de l'aumône au chap. XXIX de l'Ecclésiastique : « Elle sera une arme plus forte pour combattre

---

sionem habens vitæ quæ nunc est et futuræ. » Non solum enim in futuro remuneratur, sed etiam in præsenti. Pietas a Deo quod vult impetrat. *Eccles.*, XIX : « Conclude eleemosynam in sinu pauperis, et ipsa exorabit pro te. » *Isai.*, LVIII : « Frange esurienti panem tuum, » etc., et subditur : « Tunc invocabis, et Dominus exaudiet ; clamabis et dicet : Ecce adsum, quia misericors sum Dominus Deus tuus. » Misericors de Dei misericordia sperare potest, juxta illud *Psalm.* LI : « Ego sicut oliva fructifera in domo Dei speravi in misericordia Dei. » Cum omne animal diligat omne simile sibi, *Eccles.*, XIII, verisimile est quod Dei misericordia misericordiam diligat in homine. Non potest esse quod misericordia nostra fluente debito modo ad proximum, fons divinæ misericordiæ nobis siccetur. Augustinus : « Fluit rivus, et fons siccabitur ? » Misericordia loca in regno cœlorum assignat, juxta illud *Eccles.*, XVI : « Omnis misericordia faciet unicuique secundum intellectum peregrinationis illius, et secundum meritum operum illius. » Puella nobilis cum nupserit, pauperum refugium esse debet. Habent naturaliter mulieres corda tenera ; cum viri habent corda dura, earum est emollire viros, et cum ipsæ in domibus suis stabiles, viri autem earum frequenter sint absentes, quando viri cum hostibus suis pugnant armis, uxores debent cum eis pugnare eleemosynis. *Eccles.*, XXIX, dicitur de eleemosyna : « Super scutum et super lanceam adversus inimicum tuum pro

l'ennemi, que la lance et le bouclier du plus vaillant homme. » Si la femme n'est pas à la maison, le pauvre qui s'y présentera n'y trouvera pas de refuge, d'après le trente-sixième chapitre de l'Ecclésiastique : « Où il n'y a point de femme l'homme soupire dans l'indigence. » Les jeunes filles, nobles de naissance, doivent brûler du désir du véritable honneur, qui s'acquiert par la piété, selon ce texte de saint Matthieu, chap. XXV : « Recevez le royaume qui vous a été préparé dès le commencement du monde. J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, etc. »

CHAPITRE LVIII.

Il faut les former à la douceur.

Les jeunes filles nobles doivent également s'appliquer à acquérir la douceur ; vertu à laquelle la nature les invite, puisque, selon la parole du Sage, l'homme est un animal doux. Car ayant la noblesse du corps, il est convenable qu'elles aient celle de l'ame : or, la douceur est la véritable noblesse de l'ame, qui brilla d'un éclat particulier dans notre divin Roi et qu'il recommanda expressément à ses disciples. C'est cette noblesse qui est au-dessus de toute grossièreté. On a dit sur le cinquième chapitre de l'Evangile, selon saint Matthieu : « La mansuétude est la douceur de l'ame qu'aucune aigreur ne peut troubler. » Parmi les amateurs du monde, il y en a quelques-uns qui ont une noblesse imparfaite, parce que jamais ils ne se rendent coupables les premiers d'aucun emportement, mais si on leur manque, s'ils ne se sont point dépouillés de toute violence, ils savent bien le rendre. Comme on ne tire d'un sac que ce qu'il y a, il y a en eux de la grossièreté. Mais les serviteurs de Dieu ont une douceur parfaite, à l'épreuve de toute espèce d'injures. Car quoi qu'on

---

te pugnabit. » Si mulier in domo non fuerit, pauper ad domum veniens refrigerium non invenit, juxta illud *Eccles.*, XXXVI : « Ubi non est mulier, ingemiscit egens. » Debent puellæ nobiles, quæ habent nobilitatem carnis, habere magnum desiderium veri honoris, qui pietate acquiritur, juxta illud *Matthæi*, XXV : « Accipite regnum quod vobis est paratum ab origine mundi. Esurivi enim, et dedistis mihi manducare, etc. »

CAPUT LVIII.

Quod puellæ monendæ sunt ad mansuetudinem.

Item monendæ sunt ad mansuetudinem puellæ nobiles, ad quam natura eas incitat, cum juxta verbum sapientis, homo sit animal mansuetum. Nam habentes nobilitatem carnis, decet habere nobilitatem mentis, vera autem nobilitas mentis est mansuetudo, quæ in rege nostro splenduit, et quam suos habere voluit. Hæc est nobilitas, quam nulla superat rusticitas. Super *Matth.*, V, habetur : « Mansuetudo est dulcedo animi, quam non vincit amaritudo. » Inter amatores mundi aliqui habent imperfectam nobilitatem, quia nulli primo rusticitatem faciunt, sed si aliquis eis rusticitatem fecerit, eam reddunt qui sine rusticitate non sunt. Cum enim de sacco exire non possit nisi quod in eo est, rusticitas in illis est. Servi vero Dei perfectam habent nobilitatem insuperabilem a rusticitate. Quidquid enim eis dicatur, vel fiat, nobilitatem suam retinent. Mansuetudo

leur dise ou qu'on leur fasse, ils gardent leur dignité. La douceur nous fait beaucoup aimer, selon ces paroles du troisième chapitre de l'Ecclésiastique : « Mon fils, accomplissez vos œuvres avec douceur, et vous vous attirerez non-seulement l'estime mais aussi l'amour des hommes. » La douceur a la puissance de l'aimant. L'aimant attire le fer et la douceur les cœurs durs, et soumet les ames de fer à ses attraits. Elle prépare un lieu de paix où l'ame se repose avec Dieu. Le malin esprit agite les hommes impatients et colères, comme on le voit de Saul, au premier livre des Rois, chap. XVI. Si les filles nobles se marient, elles ont grand besoin de douceur, parce qu'elle dompte la dureté de leur mari. La douceur est d'un grand secours pour nous obtenir de Dieu ce qui nous est nécessaire, selon ces paroles du livre de Judith, chap. IX : « Vous avez toujours eu pour agréable la prière de l'humilité et de la douceur. » Le Seigneur dit à saint Denis, dans sa prison : « La bonté et la charité qui ont toujours brillé en vous, vous feront toujours exaucer des hommes. » La mansuétude est une vertu royale. C'est pour cela que Dieu choisit Moïse pour être le chef de son peuple, parce qu'il étoit le plus doux de tous les hommes de son temps ; livre des Nombres, chap. XII. Et au troisième livre des Rois, chap. XX, on lit : « Nous savons que les princes de la maison d'Israël sont cléments. » Le prophète Isaïe, chap. XVI, demande que le roi promis au monde ait cette noble qualité, par ces paroles : « Seigneur, envoyez un agneau pour régner sur la terre. »

CHAPITRE LIX.

On doit apprendre aux jeunes filles à savoir se taire.

Il faut apprendre aux jeunes filles nobles à ne parler qu'avec réserve. Les jeunes gens doivent, en général, parler peu, selon ces paroles de

---

multum facit diligi, juxta illud *Eccles.*, III : « Fili, in mansuetudine opera tua perfice, et super gloriam hominum diligeris. » Mansuetudo habet virtutem adamantinam. Adamas ad se ferrum trahit; mansuetudo vero corda dura et quasi ferrea ad sui amorem attrahit. Mansuetudo locum parat, ubi anima cum Deo quiescat. Immansuetos et impatientes spiritus malum exagitat, ut patet in Saul, I. *Reg.*, XVI. Puellis nobilibus si contingat eas nubere, multum necessaria est mansuetudo, qua virorum crudelitas refrænetur. Mansuetudo ad impetrandum a Deo quod nobis necessarium est, multum juvat, juxta illud *Judith*, IX : « Humilium et mansuetorum semper tibi placuit deprecatio. » Et Dominus ait beato Dionysio in carcere posito : « Benignitas et dilectio quam semper habuisti, faciet ut quicquid petieris aliquibus impetres. » Mansuetudo virtus regia est : unde Dominus primum principem populi sui Moysen constituit, qui erat mitissimus super omnes homines, qui morabantur in terra. *Num.*, XII. Et III. *Reg.*, XX, legitur : « Audivimus quod reges domus Israel clementes sint. » Cum hac nobili conditione petit *Isai.*, XVI, regem mundo promissum, dicens : « Emitte agnum, Domine, dominatorem terræ. »

CAPUT LIX.

Quod monendæ sunt puellæ ad taciturnitatem.

Item monendæ sunt puellæ nobiles ad taciturnitatem. Communiter adolescentes

l'Ecclésiastique, chap. XXXII : « Parlez, jeune homme, touchant ce qui vous regarde, mais toujours avec discrétion et quand vous ne pourrez vous en dispenser. Quand vous aurez été interrogé deux fois, répondez en peu de mots. » Comme les jeunes gens sont peu discrets, ils doivent parler peu. On doit, en effet, ne parler qu'avec discrétion, car le contraire est très-dangereux, puisque, « la mort et la vie sont au pouvoir de la langue ; » Proverbes, chap. XVIII. Nos paroles doivent être pesées, au jour du terrible jugement de Dieu, d'après ce passage du douzième chapitre de l'Evangile de saint Matthieu : « On rendra compte au jour du jugement d'une parole inutile. » Le silence accoutume à un langage modeste et bien réglé. Le jeune homme qui parle peu, pourra parvenir à ne parler qu'à propos, selon la doctrine du Sage. Celui qui veut acquérir l'art d'écrire, ne doit pas au commencement écrire beaucoup, mais s'appliquer à bien écrire. S'il fait le contraire, il n'écrira jamais bien. Ce n'est point en écrivant vite qu'on écrit bien; mais quand on écrit bien, on parvient par l'usage à écrire vite. Il en est de même de la parole ; car, en parlant peu, un jeune homme peut apprendre à parler convenablement. Ecclésiastique, chap. III : « Il y a un temps pour se taire et un temps pour parler. » Saint Grégoire fait précéder le temps où l'on doit parler par celui où l'on doit garder le silence : parce que ce n'est pas en parlant que nous devons apprendre à nous taire, dit-il, mais c'est en gardant le silence que nous devons apprendre à parler. « On a bien meilleure grace à parler, quand on a gardé le silence par humilité. » La taciturnité a cela de bon, qu'elle empêche de souiller sa langue par des paroles coupables. Et encore : « Ceux qui ne savent pas mesurer leurs paroles, en diront certainement beaucoup d'inutiles, qu'ils ne se reprocheront point et qui les conduiront bien vite aux propos mauvais et scan-

parum debent loqui, juxta illud *Eccles.*, XXXII : « Adolescens, loquere in tua causa vix cum necesse fuerit. Si bis interrogatus fueris, habeat caput responsum tuum. » Cum in adolescentibus parum sit discretionis, parum debet esse in eis locutionis. Cum discretione enim loqui oportet, eo quod indiscrete loqui valde sit periculosum; « mors enim et vita est in manibus linguæ, » *Proverb.*, XVIII. Verba etiam nostra examinanda sunt in districto Dei judicio, juxta illud *Matth.*, XII : « De omni verbo otioso quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii. » Taciturnitas via est ad modestam et disciplinatam loquelam. Si adolescens raro loquatur, ad hoc pervenire poterit, ut loquatur modeste, juxta doctrinam sapientis. Qui vult addiscere artem scribendi, non debet in principio intendere ad hoc quod multum scribat, sed ad hoc ut bene scribat. Si hoc solum intendat ut multum scribat, nunquam ad hoc perveniet ut scribat bene. Cito scribendo non fit ut bene scribatur; bene scribendo fit ut cito per usum. Similiter se habet de loquela; multum enim tacendo potest addiscere adolescens loqui modeste. *Eccles.*, III : « Tempus tacendi, et tempus loquendi. » Gregorius : « Prius tacendi præmittit tempora, et postmodum subdit loquendi, quia non loquendo tacere, sed tacendo debemus loqui discere. » Idem : « Recte per excrescentem gratiam sermonem accipit, qui ordinate antea per humilitatem tacet. » Valet ad hoc taciturnitas, ne innoxia lingua labatur. Idem : « Valde difficile est ut qui multa loquitur, non etiam mentiatur. » Idem : « Qui verba sua metiri nesciunt, procul dubio ad otiosa verba dilabuntur; in quibus se minime

daleux. Car ils sont la cause d'une funeste progression de fautes, de telle façon que la langue qui n'est point réprimée, ne s'arrêtera point là où elle a péché, mais tombera toujours au contraire dans de plus grands excès. » Puis il dit encore : « Si nous ne prenons garde d'éviter les paroles inutiles, nous en disons bientôt de mauvaises ; nous nous entretenons d'abord du prochain, et ensuite nous déchirons la réputation de ceux dont nous nous entretenons. » Le Sage a dit : « Celui qui ne sait pas se taire ne sait pas parler. Celui qui sait garder le silence, quand il le faut, est l'ami de Dieu. »

La discrétion convient particulièrement aux filles nobles, qui doivent être pleines de modestie, laquelle consiste à éviter ce qui est inconvenant et à rougir d'une action honteuse. Il seroit en effet très-inconvenant qu'on pût appliquer à une fille noble ces paroles de Jérémie, chap. III : « Vous vous êtes fait un front de prostituée, parce que vous n'avez pas su avoir honte. » Saint Ambroise dit dans son traité de la Virginité : « Je préfère qu'une jeune fille parle trop peu, que trop. Car si on défend aux femmes de parler des choses de Dieu dans l'Eglise ; et si on leur commande de demander conseil à leur mari, dans leur maison, que pensons-nous des jeunes filles, dont la pudeur est l'ornement de leur âge et la modestie celui de leur pudeur ? » Salomon dit, Proverbes, chap. V, que la femme insensée est causeuse. Les jeunes filles doivent avoir en horreur et éviter toute immodestie, surtout dans les membres par lesquels elles se rendent ordinairement désagréables, savoir par les lèvres et la langue. Or, pour cela, la discrétion leur sera très-utile. Livre de la Sagesse, chap. I : « Ne souillez point votre langue par la médisance. » La noblesse de cet organe doit être un motif suffisant pour nous faire abstenir de la médisance, ou de toutes autres paroles déplacées, qui la souilleroient. Les femmes nobles doivent beaucoup prier, puisque

---

reprehendunt, statim ad noxia et contumeliosa verba prosiliunt. Isti quippe sunt casus culpæ crescentis, ut lingua cum non restringitur, nequaquam ubi ceciderit jaceat, sed semper ad deteriora descendat. » Idem : « Dum otiosa verba cavere negligimus, ad noxia pervenimus, ut prius loqui aliena libeat, et postmodum detractionibus eorum vitam, de quibus loquitur, lingua mordeat. » Sapiens : « Qui nescit tacere, nescit loqui. Proximus ille Deo est, qui scit ratione tacere. »

Specialiter puellas nobiles decet taciturnitas, in quibus debet abundare verecundia, quæ est fuga rei indecentis, et timor in turpi facto. Valde enim indecens est, si de nobili puella possit dici illud *Jerem.*, III : « Frons mulieris meretricis facta est tibi, quia noluisti erubescere. » Ambrosius in lib. *De virginitate :* « Malo sermonem virgini deesse, quam superesse. Nam si mulieres etiam de rebus divinis jubentur in Ecclesia tacere, domi viros suos interrogare, de virginibus quid putamus, in quibus pudor ornat ætatem, taciturnitas commendat pudorem ? » Fatua mulier a Salomone ostenditur esse garrula. *Prov.*, V : « Decet omnes virgines abhorrere omnem immunditiam et cavere, et specialiter in membris illis, ubi ipsæ magis solent displicere scilicet in ore et lingua. Ad cavendam vero hanc immunditiam multum valet taciturnitas. *Sap.*, I : « A detractione parcite linguæ. » Nobilitas hujus membri debet sufficere ad hoc quod detractione vel aliis verbis inhonestis non maculetur.

leur condition les délivre des occupations serviles ; aussi doivent-elles soigneusement défendre leur langue contre toute offense envers Dieu ; parce que, selon saint Grégoire, si l'on prend pour intercesseur un personnage qui déplaît, il ne fait qu'indisposer de plus en plus celui dont il étoit chargé de fléchir le ressentiment.

CHAPITRE LX.

On doit obtenir le consentement des filles nobles à leur mariage, et leur faire les recommandations qui furent faites à Sara, et qu'on voit au livre de Tobie, chap. X.

Avant de marier une fille noble, il faut savoir si elle consent au mariage, puisque sans cela le mariage est nul, et que les mariages forcés finissent toujours mal. Eliézer, serviteur d'Abraham, avoit obtenu le consentement de Laban et de la mère de Rébecca, avant qu'Isaac l'épousât. Car, lorsqu'il voulut prendre congé d'eux et s'en retourner vers son maître, le père et la mère de Rébecca dirent : « Appelons notre fille et sachons si elle y consent ; » Genèse, chap. XXIII. Et malgré qu'il soit mieux de garder la continence que de se marier, comme cette vertu est très-délicate et qu'on la perd facilement, l'homme ne pèche point en se mariant. Ecclésiastique, chap. VII : « Avez-vous des filles, conservez la pureté de leur corps. » Et dans le même chapitre : « Donnez votre fille, » c'est-à-dire en mariage « et vous aurez fait une grande affaire, et donnez-la à un homme de bon sens. » Quand on marie une fille noble, il faut lui faire les recommandations qui furent faites à Sara, et qui sont contenues au chap. X du livre de Tobie : « Les parents prenant leur fille, l'embrassèrent et l'envoyèrent avec cet homme, en lui recommandant d'honorer son beau-père, d'aimer son mari, de régler sa

---

Debent nobiles mulieres multum intendere orationi, cum operibus servilibus non intendant, ideo linguam a Dei offensa multum debent custodire, quia secundum Gregorium, cum is qui displicet ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur.

CAPUT LX.

Quod puellæ nobilis nupturæ consensus est requirendus, et faciendæ sunt ei admonitiones, quæ factæ sunt Saræ, quæ habentur Tob., X.

Si puella nobilis nuptui tradenda fuerit, requirendus est ejus consensus, cum sine consensu nullum sit matrimonium, et cum invitæ nuptiæ soleant habere malum eventum. Eliezer nuntius Abrahæ jam alias obtinuerat consensum Laban et matris Rebeccæ, ut Rebeccam duceret Isaac in uxorem. Ipso autem volente recedere, dixerunt mater ejus et pater : « Vocemus puellam, et quæramus voluntatem ejus, » *Genes.*, XXIII. Et licet melius sit continere quam nubere, tamen quia continentia de facili perditur, sine culpa viro nuptui traditur. *Eccles.*, VII : « Filiæ tibi sunt, serva corpus illarum. » In eodem : « Trade filiam, » scilicet nuptui, » et grande opus feceris, et homini sensato da illam. » Puellæ nobili nubenti faciendæ sunt admonitiones illæ, quæ factæ sunt Saræ, quæ habentur *Tob.*, X : « Apprehendentes filiam suam parentes, osculati sunt eam, et dimiserunt ire cum viro, monentes illam honorare soceros, diligere maritum, regere

famille, de gouverner sa maison et de se montrer irréprochable en toutes choses. »

Le premier avis est une exhortation à l'humilité et à la patience; car, comme l'écrit Ténatius et comme saint Jérôme le répète après lui : « Toutes les belles-mères haïssent leurs brus. » C'est pour cela qu'il est dit au trente-septième chapitre de l'Ecclésiastique : « Ne prenez point conseil de votre belle-mère. » Le second avis est d'aimer son mari. Saint Paul dit dans le deuxième chapitre de son Epître à Tite : « Exhortez les jeunes femmes à aimer leur mari. » Or, elles doivent leur donner quatre preuves de leur amour. La première est de leur être volontiers soumises. Il est écrit au troisième chapitre de la Genèse : « Vous serez sous la puissance de votre mari et il sera votre maître. » Une femme doit être soumise à son mari, de trois manières. D'abord, en lui rendant le devoir conjugal, ensuite par la crainte, troisièmement par les services qu'elle lui rend. Saint Paul, première Epître aux Corinthiens, chap. VII : « Que le mari rende à sa femme ce qu'il lui doit, et la femme ce qu'elle doit à son mari. » Et dans celle aux Ephésiens, chap. V : « Que la femme craigne son mari. » Saint Augustin dit : « La loi veut que les femmes soient soumises et comme les servantes de leur mari. C'est pourquoi Sara obéissoit à Abraham, en l'appelant son maître. » Première Epître de saint Pierre, ch. III : « La femme doit faire tous ses efforts pour plaire à son mari, afin qu'elle en soit aimée et qu'elle lui ôte l'envie d'être adultère. » Elle doit supporter patiemment ses défauts. Saint Jérôme raconte que Duellus, qui remporta chez les Romains la première victoire dans un combat naval, avoit épousé une femme d'une telle modestie, qu'elle fut le modèle de son siècle, dont les mœurs étoient pourtant si pures, que l'impureté n'y étoit pas seulement regardée comme un vice, mais comme une monstruosité. Cet homme étant déjà vieux et tout tremblant, s'entendit reprocher, dans une discussion qu'il eut avec quel-

---

familiam, gubernare domum, et seipsam irreprehensibilem exhibere. »

Prima admonitio pertinet ad humilitatem et patientiam; nam sicut scripsit Tenatius, et recitat Hieronymus : « Omnes socrus uno animo oderunt nurus; » ideo dicitur *Eccles.*, XXXVII : « Noli consiliari cum socero tuo. » Secunda admonitio est maritum diligere; unde *Tit.*, II : « Adolescentulas hortare ut viros suos ament. » Hujus autem amoris quatuor signa viris debent ostendere. Primum est, ut voluntarie eis se subdant; unde *Gen.*, III : « Sub viri potestate eris, et ipse dominabitur. » Tripliciter debet esse subjecta uxor viro. Primo debitum ei reddendo, deinde eum timendo, et ipsi serviendo. I. *Cor.*, VII : « Uxori vir debitum reddat, et uxor viro. » *Ephes.*, V : « Uxor timeat virum suum. » Augustinus : « Subditas et pene famulas lex esse voluit uxores; unde Sara obediebat Abrahæ dominum eum vocans. » I. *Petr.*, III : « Sollicita debet esse uxor ut viro placeat, ut sic ab eo diligatur, et ipse ab adulterio retrahatur. » Patienter debet viri defectus sustinere; unde refert Hieronymus quod Duellus, qui prius Romæ navali certamine triumphavit, illam virginem uxorem duxit, quæ tantæ pudicitiæ erat, ut illo quoque sæculo pro exemplo fuerit, quo impudicitia non vitium, sed monstrum erat. Is ergo jam senex ac trementi corpore in quodam jurgio sibi os fœtidum exprobrari audivit, et tristis se

qu'un, la mauvaise odeur de son haleine; il rentra chez lui tout triste. Et comme il reprochoit à sa femme de n'avoir pas cherché à remédier à cette incommodité : « Je ne vous l'ai pas dit, répondit-elle, parce que je croyois que cette odeur étoit naturelle à tous les hommes. » Saint Jérôme ajoute : « Cette chaste et noble femme est louable sous tous les rapports; soit qu'elle ait ignoré l'incommodité de son mari, soit qu'elle l'ait supportée sans se plaindre, et que son mari ait appris son infirmité, non par le dégoût qu'elle pouvoit inspirer à sa femme, mais par l'insolence d'un ennemi. » Une femme doit garder son corps chaste pour son mari. Saint Paul à Tite, ch. II : « Exhortez les jeunes filles à la chasteté. » Elles doivent avoir cette vertu, non par force mais par choix.

L'amour d'une femme pour son mari doit être chaste; trois conditions sont nécessaires pour cela: elle doit l'aimer comme un époux et non comme un amant; elle doit être exempte de jalousie, et ne rien faire d'indécent pour lui rendre sa beauté plus agréable, comme par exemple, de se farder ou de se parer d'une manière immodeste. La jalousie est un grand malheur, car dès qu'un mari ou une femme peuvent soupçonner la fidélité de l'un d'eux, la paix est bannie du ménage. On peut appliquer à la femme jalouse, ces paroles du septième chapitre de l'Ecclésiastique : « J'ai trouvé une femme plus amère que la mort. » Ibidem, chap. XXVI : « La femme jalouse est la douleur et l'affliction du cœur, » c'est-à-dire la cause de la douleur. Ibidem : « La langue de la femme jalouse est perçante, et elle se plaint sans cesse à tous ceux qu'elle rencontre, » c'est-à-dire versant sur tout le monde l'outrage et la méchanceté.

La troisième recommandation est de régler sa famille, c'est-à-dire d'aimer ses fils et ses filles, ses serviteurs et ses servantes, de diriger leur conduite et de ne souffrir rien de déréglé ou d'indécent dans

---

domum contulit. Cumque apud uxorem conquestus esset, cur se nunquam ut huic vitio mederetur, admonuisset : « Hoc, inquit, dixissem, nisi os omnibus viris olere putassem. » Et addit Hieronymus : « Laudanda est in utroque pudica et nobilis fœmina, etsi viri sui vitium ignoravit, et si patienter tulit, et quod maritus infelicitatem corporis sui non uxoris fastidio, sed inimici maledictis sensit. » Debet uxor viro suo corpus suum castum custodire. *Tit.*, II : « Hortare adolescentulas esse castas. » Debent autem esse castæ non castitate coacta, sed voluntaria.

Amor uxoris in virum debet esse pudicus, ad quam pudicitiam tria pertinent, scilicet ut eum quasi sponsum, non quasi adulterum diligat, ut zelotypiam abjiciat, nec aliquid indecens faciat, ut pulchritudinem ei placeat, non se pingendo, vel modo indebito ornando. Multum timenda est zelotypia; si enim maritus merito habet suspicionem de uxore, vel uxor de viro, vix habent pacem. De muliere zelotypa potest intelligi illud *Eccles.*, VII : « Inveni amariorem morte mulierem. » *Eccles.*, XXVI : « Dolor cordis et luctus mulier zelotypa, » id est causa doloris. In eodem : « In muliere zelotypa flagellum linguæ, omnibus communicans, » nulli scilicet parcens a contumelia vel detractione.

Tertia admonitio est familiam regere, ut scilicet filios et filias, famulos et ancillas secundum Deum diligat et erudiat, nihil indisciplinatum vel impudicum in eis sustinens. Quarta admonitio est gubernare

leurs mœurs. La quatrième est de bien tenir leur maison, selon l'avertissement de saint Paul à Tite, chap. II : « Exhortez-les à la prudence et à avoir soin de leur maison. La cinquième, de se montrer irréprochables, c'est-à-dire qu'elles soient bonnes et gracieuses envers tous. Ecclésiastique, chap. XXVI : « La femme sainte et pleine de pudeur est une grace qui passe toute grace. » La femme est sainte aux yeux du Seigneur par sa crainte de Dieu, et honorable aux yeux des hommes par sa modestie. Une jeune fille noble doit avoir en horreur le bavardage et les brouilleries. « Le bavardage est le propre de la femme insensée, » Proverbes, ch. VII. L'humeur querelleuse est ennemie de la paix, selon ce passage du vingt-septième chapitre du livre des Proverbes : « La femme querelleuse est semblable à un toit, d'où l'eau découle sans cesse pendant l'hiver. » On ne peut pas dormir sous cet abri, de même qu'en la compagnie d'une femme querelleuse. Qu'une jeune femme qui perd son mari et qui demeure veuve, n'oublie pas les paroles de l'Apôtre, dans sa première Epître aux Corinthiens, chap. VII : « La femme est liée à la loi du mariage, tant que son mari est vivant; mais si son mari meurt, elle est libre, qu'elle se marie à qui elle voudra, pourvu que ce soit selon le Seigneur. » Saint Jérôme dit : « Je ne condamnerai pas les bigames, pas même les trigames et si cela peut être, pas plus les octogames. » Saint Ambroise, en parlant de ce passage du septième chapitre de la première Epître aux Corinthiens : « Elle sera plus heureuse si elle demeure ainsi, selon mon conseil, » c'est-à-dire veuve, dit : « Les premières noces se célèbrent avec la grace de Dieu, d'une manière céleste; mais les secondes noces manquent de cette sublime gloire, dans ce monde; cependant on les tolère, à cause du danger de l'incontinence. » Il appelle les noces une gloire, à cause de la bénédiction solennelle que reçoivent les époux dans leur premier mariage; mais il n'en dit pas autant des

---

domum, juxta illud quod legitur *Tit.*, II : « Admone illas esse prudentes, curam domus habentes. » Quinta admonitio est, irreprehensibilem se exhibere, ut scilicet gratiosa sit apud omnes. *Eccles.*, XXVI : « Gratia super gratiam mulier sancta et pudorata; » sancta apud Deum per sanctum timorem, pudorata apud homines per honestam conversationem. Multum cavendum est puellæ nobili et garrulitas et litigiositas. « Garrulitas proprietas est fatuæ mulieris, » *Proverb.*, VII. Litigiositas vero quieti est inimica, juxta illud *Proverb.*, XXVII : « Tecta perstillantia in die frigoris, et mulier litigiosa comparantur. » Sicut sub tecto perstillante in frigore non potest homo quiescere, sic nec cum litigiosa muliere. Si contingat adolescentem viro mortuo viduam remanere, attendat illud I *Cor.*, VII : « Mulier alligata est viro quanto tempore vir vivit; quod si dormierit vir ejus, liberata est, cui vult nubat, tantum in Domino. » Hieronymus : « Non damno bigamos, immo nec trigamos, sed si dici potest, nec octogamos. » Ambrosius loquens de illo verbo Apostoli, I. *Cor.*, VII : « Beatior erit si sic permanserit secundum meum consilium, » scilicet innupta : « Primæ, inquit, nuptiæ sub benedictione Dei sublimiter celebrantur; secundæ autem etiam in præsenti carent gloria, sed propter incontinentiam conceduntur. » Gloriam vocat propter ipsam benedictionem solemnem, qua sponsus et sponsa in primis nuptiis benedicuntur, sed non in secundis, ubi rectus ordo servatur, licet in quibus-

secondes, qui ne sont point un mal néanmoins, quoique cet usage soit rejeté de plusieurs églises. Saint Augustin dit dans son traité des Avantages du mariage : « Nous faisons l'éloge de la chasteté conjugale de Susanne, mais nous lui préférons l'état de veuvage de sainte Anne, et infiniment plus encore la chasteté de la Vierge Marie. Mais qu'arriveroit-il, si tout le monde gardoit la continence? Il en résulteroit seulement que la sainte cité se peupleroit plus vite, si tous gardoient l'innocence. » Mais on ne doit pas craindre que tous gardent la continence, car cette vertu est celle d'un bien petit nombre; c'est ce qui a fait dire au Seigneur, dans l'Evangile de saint Matthieu, ch. XIX : « Que celui qui peut entendre, entende. »

CHAPITRE LXI.

Quatre conditions nécessaires pour qu'une veuve fût entretenue aux frais de l'Eglise.

D'abord, il faut noter que la primitive Eglise avoit un soin des veuves, tel, que quelques-unes d'entre elles étoient entretenues à ses frais. Mais il falloit pour cela ces quatres conditions : Qu'elles fussent d'un âge avancé, monogames, de bonnes mœurs, sans aucun moyen d'existence. Saint Paul établit la première condition, dans sa première Epître à Timothée, chap. V : « Qu'on prenne une veuve qui n'ait pas moins de soixante ans. » Il établit la seconde dans le même endroit : « Qui n'ait eu qu'un mari. » Et encore la troisième : « Qu'on puisse rendre témoignage de ses bonnes œuvres; si elle a bien élevé ses enfants, si elle a exercé l'hospitalité; si elle a lavé les pieds des saints; si elle a secouru les affligés; si elle s'est appliquée à toutes sortes de bonnes œuvres. » Aussi dans le même chapitre : « Honorez les veuves qui le sont véritablement. » Et encore : « Que si quelque veuve a des fils ou des petits-fils, qu'ils apprennent

---

dam ecclesiis fiat contrarium. Augustinus in lib. *De bono conjugii* : « Bonum quidem Susannæ in conjugali castitate laudamus, sed tamen ei bonum Annæ viduæ, sed multo magis Virginis Mariæ anteponimus. Sed quid esset, si omnes continere vellent? Si in charitate essent, multo citius Civitas Dei impleretur. » Sed non est hoc timendum, quod omnes contineant, nam paucorum est continentia : unde dictum est a Domino, *Matth.*, XXIX : « Qui potest capere, capiat. »

CAPUT LXI.

Quod quatuor requirebantur ad hoc ut aliqua vidua de bonis Ecclesiæ sustentaretur.

Et notandum quod in primitiva Ecclesia de viduis cura specialis adeo fuit, ut quædam earum de bonis ecclesiasticis sustentarentur. Sed ad hoc quatuor oportebat concurrere, scilicet ut essent ætatis provectæ, monogamæ, probatæ vitæ, mundi solatio destitutæ. De primo habet II. *Tim.*, V : « Vidua eligatur non minus sexaginta annorum. » De secundo ibidem : « Quod fuerit unius viri uxor. » De tertio ibidem : « In operibus bonis bonum testimonium habens, si filios educavit, si hospitio recepit, si sanctorum pedes lavit, si tribulationem patientibus subministravit, si omne bonum opus subsecuta est. » Ibidem : « Viduas honora, quæ vere viduæ sunt. » In eodem : « Si qua vidua filios aut nepotes habet, discat primo domum suam regere, et mutuam vicem reddere parentibus; hoc

premièrement à exercer leur piété envers leur famille, et à rendre à leur père et à leur mère ce qu'ils ont reçu d'eux; car c'est une chose agréable à Dieu. » Et dans ce même chapitre : « Que si quelqu'un des fidèles a des veuves » qui lui soient proches, « qu'il leur donne ce qui leur est nécessaire, et que l'Eglise n'en soit pas chargée. »

CHAPITRE LXII.

La virginité est préférable à l'état du mariage.

Nous allons finir ce livre en traitant de l'excellence de la virginité, qui convient parfaitement aux jeunes filles nobles et que l'on doit préférer au mariage, si on n'a pas à craindre le péché d'incontinence. Première Epître aux Corinthiens, ch. VII : « Celui qui marie sa fille, fait bien; celui qui ne la marie pas fait encore mieux. » Et dans le même chapitre : « Une femme qui n'est point mariée et une vierge s'occupe du soin des choses du Seigneur, afin d'être sainte de corps et d'esprit; mais celle qui est mariée s'occupe du soin des choses du monde et de ce qu'elle doit faire pour plaire à son mari.... Or, je vous dis ceci pour votre avantage, non pour vous tendre un piége, mais pour vous porter seulement à ce qu'il y a de plus saint et qui vous donne un moyen plus facile de prier Dieu, sans empêchement. » Et encore dans le même chapitre : « Quant aux personnes qui ne sont point mariées, ou qui sont veuves, je leur déclare qu'il leur est bon de demeurer en cet état, comme j'y demeure moi-même. Que s'ils sont trop foibles pour garder la continence, qu'ils se marient, car il vaut mieux se marier que de brûler. » Il faut remarquer que la virginité du corps a peu de prix, si elle n'exclut pas la corruption de l'ame. Saint Jérôme dit : « Un corps vierge n'est d'aucune valeur, s'il est marié par la pensée. » Et saint Augustin dans son traité de la Virginité : « Une femme mariée me semble plus heureuse qu'une vierge qui veut se marier; car la première possède ce que l'autre désire, surtout si

---

enim acceptum est coram Deo. » In eodem dicitur : « Si quis fidelis viduas habet, subministret illis, ut non gravetur Ecclesia. »

CAPUT LXII.

Quod virginitas matrimonio sit præponenda.

Ultimo in hoc libro agendum est de excellentia virginali, quæ nobilibus puellis multum congruit, quæ matrimonio præponenda est, nisi timor de incontinentia aliud suaserit. I. *Cor.*, VII : « Qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit, et qui non jungit, melius facit. » In eodem : « Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu; quæ autem nupta est, cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro. Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam, sed ad id quod honestum est, et quod facultatem præbeat sine impedimento Dominum obsecrandi. » In eodem : « Dico non nuptis et viduis, bonum est illis, si sic permanserint sicut ego; quod si se non continent, nubant. Melius est enim nubere quam uri. » Et notandum quod virginitas corporis parum valet cum corruptione mentis. Hieronymus : « Nihil prodest carnem virginem, si mente quis nupserit. » Augustinus in lib. *De virginit.* : « Felicior mihi videtur mulier nupta, quam nuptura virgo; habet enim illa quod ista

elle n'a pas été déjà mariée. L'une s'applique à plaire à celui à qui elle appartient, l'autre à tous, parce qu'elle ne connoît pas celui à qui elle est destinée. Celle-ci garde pour un seul homme la chasteté de sa pensée, qu'elle ne donne pas indistinctement à tous, parce qu'elle cherche dans la foule un époux légitime et non un adultère. »

CHAPITRE LXIII.

De la beauté de la virginité.

Trois titres recommandent spécialement la virginité; savoir : sa beauté, sa vertu et l'éclat particulier de sa gloire. Sa beauté la fait appeler un trésor. Saint Matthieu, chapitre XIII : « Le royaume des cieux est semblable à un trésor caché dans la terre; celui qui le trouve le cache avec soin. » Le trésor de la virginité est caché dans le champ de notre cœur, celui qui le trouve le cache, dès qu'il a reconnu sa beauté. Car en renonçant au siècle et en se retirant dans un monastère, on vit dans le secret de la face de Dieu. S. Bernard a dit : « On cache toujours ce que l'on a de précieux; celui qui trouve ce trésor du royaume des cieux le cache; c'est ce qui fait que nous nous cachons dans les cloîtres et les déserts et non sans en retirer de grands avantages. Car je suis persuadé qu'il n'y a pas de solitaire qui ne fût vénéré comme un saint et qui ne fût regardé comme un ange, s'il faisoit dans le siècle le quart des bonnes œuvres qui s'accomplissent dans ces lieux de retraite, et pourtant les hommes le regardent comme un être inutile. » C'est à la beauté de cette vertu qu'on doit appliquer ce passage du vingt-sixième chapitre de l'Ecclésiastique : « Tout le prix de l'or n'est rien au prix d'une ame vraiment chaste. » Ce trésor est semblable au royaume des cieux; car la vie des vierges ressemble beaucoup à la vie du ciel. Saint Matthieu, chap. XXV : « Le royaume des cieux est

---

cupit, præsertim si nondum sponsa cuiquam sit. Illa uni studet placere cui data est, hæc multis, quia incerta cui danda est. Hæc uno pudicitiam cogitationis defendit a turba, quod non adulterum, sed maritum quærit in turba. »

CAPUT LXIII.

De virginitatis speciositate.

Ad commendationem virginitatis tria specialiter faciunt, scilicet ejus speciositas, virtuositas, gloriæ ejus specialitas. Propter speciositatem thesaurus dicitur, *Matth.*, XIII : « Simile est regnum cœlorum thesauro abscondito in agro, quem qui invenit homo abscondit. » In agro cordis nostri absconditus est thesaurus virginitatis, quem qui invenit ejus pretiositatem agnoscendo, abscondit. Sæculo enim renuntians, monasterium sibi eligit, ubi in abscondito faciei Dei vivit. Bernardus : « Necessarie habemus abscondere, si quid habemus boni, quam thesaurum regni cœlestis qui invenit, abscondit; propter quod in claustro et sylvis abscondimur, nec hoc infructuose. Credo enim nullum esse hic, qui si quartam partem quæ facit, actitaret in sæculo, qui non sicut sanctus adoraretur, reputaretur ut angelus; nunc autem quotidie tanquam negligens interpretatur. » Ad hanc pretiositatem pertinet illud *Eccles.*, XXVI : « Non est digna ponderatio continentis animæ. » Thesaurus iste regno cœlorum similis est; vita enim virginum cœlesti vitæ multum assimilatur. *Matth.*, XXV : « Simile est regnum cœlorum decem vir-

semblable à dix vierges. Après la résurrection on n'épousera point et on ne sera point épousé. » Ibidem, ch. XXI : « La virginité représente dans ce monde et dans ce siècle de mort, un certain état de gloire immortelle. » Saint Cyprien dit : « La virginité porte l'image de celui qui est dans le ciel. » Saint Jérôme : « Vivre dans la chair comme hors de la chair n'est pas la vie terrestre, mais la vie des cieux. » Les vierges sont encore semblables au royaume des cieux, par leur cohabitation avec Dieu, car Dieu habite en elles. Saint Luc, chap. XII : « Le royaume de Dieu est en vous. » La vie des vierges est une reine. Puisqu'elles sont les épouses du Roi des cieux, elles sont reines et règnent dans le royaume de son corps. La virginité est un royaume pur comme la neige. Livre de Job, ch. XXXVIII : « Etes-vous entré dans les trésors de neige? » Elle est un trésor à cause de son prix, et blanche à cause de sa beauté.

CHAPITRE LXIV.

De la beauté de la virginité qui la fait comparer au lis.

La virginité est comparée au lis, à cause de sa pureté ou de sa beauté. Cantique des Cantiques, chap. II : « Ma bien-aimée est parmi les filles comme un lis au milieu des épines. » Il y est encore dit de l'époux, « qu'il vit au milieu des lis, » parce qu'il se plaît dans la pureté des vierges. La virginité est encore une fleur, qui ne s'effeuille point si on la conserve comme on le doit, que le vent de la prospérité temporelle ne renverse point, pas plus que le froid de l'adversité ne la glace. Saint Jean l'évangéliste la conserva jusqu'à près de cent ans. C'est cette fleur qui vaut mieux que tous les fruits de la terre, puisqu'elle est préférée au fruit conjugal. C'est par honneur pour cette belle vertu que saint Matthieu souffrit le martyre, parce qu'il détourna la vierge Iphigénie, qui avoit fait vœu de chasteté, d'accepter

---

ginibus. In resurrectione non nubent, nec nubentur. » Ibidem, XXI : « Virginitas in hoc mortalitatis loco et tempore quemdam statum immortalis gloriæ repræsentat. » Cyprianus : « Imaginem ejus qui de cœlo est, portat virginitas. » Hieronymus : « In carne præter carnem vivere non terrena vita est, sed cœlestis. » Virgines etiam regno cœlorum similes sunt Dei inhabitatione ; Deus enim habitat in eis. » *Luc.*, XII : « Regnum Dei intra vos est. » Vita virginum regina est, cum ipsæ sponsæ sint Regis cœlestis ; et ideo reginæ ipsæ, et regnant in regno corporis sui. Virginitas thesaurus niveus est. *Job*, XXXVIII : « Numquid ingressus es thesauros nivis? » Thesaurus est propter pretiositatem, niveus propter speciositatem.

CAPUT LXIV.

De ejus speciositate secundum quod lilio comparatur.

Propter puritatem seu speciositatem lilio comparatur. *Cant.*, II : « Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias. » Ibidem dicitur de sponso : « Qui pascitur inter lilia ; » puritate enim virginali delectatur. Virginitas flos est, qui si debito modo servetur, non decidit, quod ventus temporalis prosperitatis non dejicit, nec hyems adversitatis lædit. Hunc Joannes Evangelista fere centum annis servavit. Hic est flos, qui fructum terrenum excedit, cum et fructui conjugali præponatur. Hac occasione beatus Matthæus occisus est, quia noluit consentire quod Iphigenia, quæ

la main d'un roi qui la demandoit en mariage. Dieu est le fruit qui est donné à la fleur de la virginité. Sagesse, chap. III : « Heureuse celle qui étant stérile n'a rien qui la souille et qui a conservé sa couche pure et sans tache. Elle recevra sa récompense lorsque Dieu regardera favorablement les ames saintes. » Le Saint-Esprit se repose sur cette fleur. Isaïe, chap. XI : « Il sortira un rejeton de la tige de Jessé et une fleur naîtra de sa racine et l'Esprit du Seigneur se reposera sur lui. » La vierge n'est point un arbre stérile et maudit, mais elle préfère les fruits du ciel à ceux de la terre et les spirituels à ceux qui viennent de la chair. Saint Jérôme : « Les noces peuplent la terre et la virginité peuple le ciel. » Il est bon de remarquer que la fleur du lis se compose de six pétales blanches et d'autant d'étamines dorées; dans la vierge il y a six choses qui conservent sa pureté.

La première est la sobriété, parce que l'excès dans le boire et le manger, qui est la voie de la luxure, déchire son calice comme une épine aiguë. Loth s'étant enivré se rendit coupable d'inceste; Genèse, chap. XIX. Proverbes, chap. XX : « Le vin est une source d'intempérance. La seconde est le travail, et l'épine qui perce est le repos de l'indolence, ou l'oisiveté qui est le chemin de la luxure. Ezéchiel, chap. XVI : « Ce fut l'iniquité de ta sœur Sodome, l'orgueil, l'abondance, la gourmandise et l'oisiveté. » Un Poëte a dit : « Egiste demande comment il est devenu adultère : la cause en est facile à dire, c'est qu'il étoit adonné à l'oisiveté. » La troisième est un vêtement grossier et modeste. Saint Bernard dit dans ses lettres : « Que votre jeunesse ne se laisse pas effrayer par la sévérité de la règle; mais souvenez-vous que les pointes du cardon à foulon rendent le drap plus doux et plus moelleux, et que la joie de la conscience adoucit la sévérité du devoir. » Un vêtement soyeux et éclatant est une épine qui déchire, parce qu'il est une tentation qui porte à la

---

virginitaem voverat, cuidam regi nuberet. Flori virginitatis Deus pro fructu succedit. *Sap.*, III : « Felix sterilis et coinquinata quæ nescivit torum in delicto, habebit fructum in receptione animarum sanctarum. » Super hunc florem Spiritus sanctus quiescit. *Isai.*, XI : « Flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum Spiritus Domini. » Non est virgo arbor sterilis et maledicta, sed terreno fructui præponit cœlestem, et carnali spiritualem. Hieronymus : « Nuptiæ terram replent, virginitas autem paradisum. » Et notandum quod lilium habet sex folia candida, et aliqua grana aurea velut sex folia; in virgine sunt sex, quæ valent ad conservationem incorruptionis.

Primum est sobrietas, quod folium lacerat excessus in cibo et potu quasi quædam spina, quæ est via ad luxuriam. Loth inebriatus perpetravit incestum, *Genes.*, XIX. *Proverb.*, XX : « Luxuriosa res est vinum. » Secundum est labor, et quasi spina lacerans, est quies ignaviæ vel otiositas, quæ est via ad luxuriam. *Ezech.*, XVI : « Hæc fuit iniquitas sororis tuæ Sodomæ : superbia, saturitas panis, abundantia et otium. » Poeta : « Quærit Ægistus quare sit factus adulter, in promptu causa est, desidiosus erat. » Tertium est habitus asper et humilis. Bernardus in Epistolis : « Non ætatem teneram ordinis asperitas terreat, sed memento quod asperitas cardinis pannum facit leniorem, et conversationem conscientia. » Velut spina lacerans est superbus habitus vel mollis, quia via est ad luxu-

luxure. Les enfants d'Israël se rendirent coupables avec les filles Moabites, qui s'étoient bien parées. Saint Paul, première Epître à Timothée, chap. II : « Non dans les frisures, ou l'or, etc... » La quatrième est la garde des sens, spécialement de ceux qui atteignent et nous rendent présents les objets éloignés, comme la vue et l'ouïe. C'est encore une épine qui blesse, que la curiosité de voir des choses inutiles ou d'apprendre les nouvelles, et qui mène au péché, comme on le voit de Dina, qui sortit pour voir les femmes de ce pays et qui fut déshonorée par Sichem, fils d'Emor ; Genèse, chap. XXIV. La cinquième est la réserve dans les paroles. Un flux de paroles et surtout les paroles déshonnêtes, sont aussi comme l'épine qui déchire. Sénèque a dit : « Abstiens-toi des paroles honteuses, parce que leur liberté nourrit l'impudence. » Livre des Proverbes, chap. VII : « Voici venir au devant de lui une femme parée comme une courtisanne, adroite à surprendre les ames, causeuse, etc. » Saint Paul, première Epître aux Corinthiens, chap. XV : « Les mauvais discours corrompent les bonnes mœurs. » La sixième est la fuite des occasions. La trop grande familiarité est une épine qui pénètre. Une jeune fille doit être un peu sauvage. Les animaux sauvages ont ordinairement le pelage plus beau que celui des animaux domestiques. L'occasion de mal faire est une voie qui mène à la luxure, comme le prouve l'exemple de Thamar, qui fut séduite par son frère Ammon, parce qu'elle se trouva seule avec lui. Deuxième livre des Rois, chap. XIII. Genèse, chap. XIX : « Ne restez pas seule dans tout le pays d'alentour. » Les vierges qui le sont véritablement, sont ordinairement timides, toujours inquiètes, craignant lors même qu'il n'y a rien à craindre et tremblantes, même quand elles sont en sûreté. Les trois manières d'aimer Dieu sont comme les trois étamines dorées. Saint Bernard l'explique ainsi : « Sachez aimer avec douceur, prudence et

---

riam ; et filii Israel fornicati sunt cum mulieribus Moabitarum, quæ se ornaverant. I. *Timoth.*, II : « Non in tortis crinibus vel auro, etc. » Quartum est custodia sensuum, præcipue illorum qui nobis remota ostendunt, ut est visus vel auditus. Quasi spina lacerans est curiositas videndi vana, vel audiendi nova, quæ via est ad luxuriam, ut patet in Dina, quæ egressa est ut videret mulieres regionis illius, et corrupta est a Sichem filio Emor, *Genes.*, XXIV. Quintum est modestia sermonis : velut spina lacerans est loquacitas vel turpitudo sermonis. Seneca : « A verbis turpibus abstineto, quia licentia eorum impudentiam nutrit. *Proverb.*, VII : « Ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio præparata ad capiendas animas garrula. » I. *Cor.*, XV : « Corrumpunt bonos mores colloquia prava. » Sextum est fuga occasionum peccandi : velut spina lacerans est nimia domesticitas. Virgo debet esse aliquantulum sylvestris. Sylvestria animalia solent habere pulchriorem pellem quam domestica. Opportunitas peccandi via est ad luxuriam, ut patet in Thamar corrupta ab Amon fratre suo, quia solus cum sola fuit, II. *Reg.*, XIII. *Genes.*, XIX : « Nec stes in omni circa regione. » Solent virgines, quæ veræ virgines sunt, esse pavidæ, et nunquam securæ esse, et ut caveant etiam non timenda, et tuta pertimescere. Quasi grana aurea sunt tres modi diligendi Deum, quos Bernardus distinguit dicens : « Disce amare dulciter, amare prudenter, amare fortiter. Dulciter, ne illecti ; pru-

force. Avec douceur, de peur que cédant à l'attrait d'un autre amour; avec prudence, de peur que nous laissant tromper; avec force, de peur qu'étant vaincus par d'autres affections, vous ne soyez détournés de l'amour de Dieu. » Les étamines d'or nous représentent encore les divers mouvements de l'amour divin, produits par différentes causes. Car nous devons aimer Dieu, parce qu'il est notre Créateur et notre rémunérateur. La virginité est le principe de la beauté spirituelle. La beauté de l'époux et de l'épouse de Jésus-Christ consiste dans le blanc et le rose, selon ces paroles du Cantique des Cantiques, chap. V : « Mon bien-aimé est rose et blanc. » Le genre de beauté spirituelle, préférable à tous les autres, est la virginité. Elle est comme un champ varié de fleurs spirituelles : car Dieu a attaché à cette vertu l'éclat et la beauté de toutes les autres graces. Ecclésiastique, chap. XXVI : « La femme sainte et pleine de pudeur est une grace qui passe toute grace. »

CHAPITRE LXV.

Les vierges ont six écueils à redoûter.

Il y a six écueils très-redoutables aux vierges. Le premier est l'orgueil. Saint Augustin dit dans son traité de la Virginité : « On ne doit pas seulement exalter les avantages de la virginité, afin de la faire aimer; il faut encore la prémunir contre l'enflure de l'orgueil. » Et encore : « C'est aux plus avantagés que l'orgueil s'attaque davantage. Je ne me donne pas grand peine pour inspirer l'humilité à ceux en qui l'orgueil est confondu : plus je vois qu'une personne se complaît en elle-même plus je crains qu'elle ne déplaise à celui qui résiste aux superbes et qui donne sa grâce aux humbles. » Saint Bernard a dit : « O l'admirable union que celle de la virginité avec l'hu-

---

denter, ne decepti; fortiter, ne oppressi ab amore Domini avertamur. » Grana aurea etiam possunt intelligi motus divini amoris ex diversis causis procedentes. Amandus est enim Deus, quia creator, quia remunerator. Virginitas est principium spiritualis pulchritudinis. Pulchritudo sponsæ Christi sicut et sponsi consistit in candore et rubore, juxta illud *Cant.*, V : « Dilectus meus candidus et rubicundus. » Dignior species candoris, spiritualis est virginitas, et est quasi campus totius picturæ spiritualis : super eam ponit Deus picturam aliarum gratiarum. *Eccles.*, XXVI : « Gratia super gratiam mulier sancta et pudorata. »

CAPUT LXV.

Quod sex sunt timenda virginibus.

Et notandum quod sex sunt multum timenda virginibus. Primum est superbia. Augustinus in libro *De virginitate :* « Non solum est prædicanda virginitas, ut ametur, sed et monenda ne infletur. » Idem : « Superbia amplius amplioribus insidiatur. Non ego talibus magnam curam humilitatis ingero, in quibus superbia ipsa confunditur; quo magis est alicui unde sibi placeat, eo magis vereor ne sibi placendo illi displiceat, qui superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. » Bernardus : « Pulchra permixtio virginitatis et humilitatis. Non mediocriter placet Deo illa

milité. Elle n'est pas médiocrement agréable à Dieu, cette ame, en qui la virginité fait l'ornement de l'humilité et dont l'humilité est la couronne de la virginité. L'humilité qui pleure sa virginité perdue, a encore des attraits. Sans l'humilité, j'ose dire que la virginité de Marie n'eût pas été agréée de Dieu. » Le second écueil est l'inconsidération, j'appelle ainsi le défaut de charité. Si l'amour de Dieu est une honorable sagesse, comme on le voit au premier chapitre de l'Ecclésiaste, « Le défaut de l'amour divin est une détestable folie. » C'est une grande sottise que de ne point avoir cette qualité sans laquelle tout est inutile, c'est-à-dire la charité. Les vierges folles n'emportèrent pas d'huile avec leurs lampes, saint Matthieu, chapitre XXV. Saint Bernard a dit dans ses Epîtres : « La chasteté sans la charité est une lampe sans huile; n'y mettez pas d'huile, une lampe n'éclairera pas. Si vous n'avez pas la charité, votre chasteté ne plaît plus. » Le troisième est la tiédeur, assez ordinaire aux vierges, parce qu'elles ne sentent pas leur conscience chargée de péchés. C'est contre ce défaut que saint Augustin dit dans son traité de la Virginité : « Puisque la vérité a dit que celui à qui il est peu pardonné, aime peu; pour que vous ayez un amour plein de ferveur, après avoir renoncé librement aux embarras du mariage, par amour pour Dieu, regardez comme entièrement pardonné tout ce que vous avez fait contre sa volonté. Tu dois aimer, ô homme, avec bien plus d'ardeur celui qui, prenant sur sa personne la peine due à tes péchés, a tout pardonné et n'a pas permis que tu tombasses sous les coups de la justice divine. Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu, ou par quelle perversité d'esprit et de cœur aimez-vous moins celui de qui vous avez plus reçu? Ne veuillez donc pas l'aimer foiblement, comme si vous n'aviez que peu reçu de lui; mais plutôt aimez beaucoup celui de qui vous avez beaucoup reçu. »

---

anima, in qua virginitas exornat humilitatem, et humilitas commendat virginitatem; potest placere humilitas quæ virginitatem deplorat amissam. Sine humilitate, audeo dicere, nec virginitas Mariæ Deo placuisset. » Secundum est fatuitas. Hanc fatuitatem intelligo defectum charitatis. Si dilectio Dei est honorabilis sapientia, ut habetur *Ecclesiast.*, I : « Defectus divinæ dilectionis est fatuitas detestabilis. » Magna fatuitas est non cavere defectum illius rei, sine qua cætera non prosunt, scilicet charitatis. Fatuæ virgines non sumpserunt oleum secum cum lampadibus, *Matth.*, XXV. Bernardus in epistolis : « Castitas sine charitate, lampas sine oleo est; subtrahe oleum, lampas non lucet; tolle charitatem castitas non placet. » Tertium est tepiditas, quæ solet accidere in virginibus, ex hoc quod considerant se parum peccasse, contra quod dicit Augustinus in libro *De virginitate* : « Quoniam veritas dixit, quod ille cui modicum dimittitur, modicum diligit, vos ut ardentissime diligatis, cui diligendo a conjugiorum nexibus libere vacatis, deputate vobis tanquam omnino dimissum, quicquid a vobis non est illo regente commissum. Multo attentius debes diligere illum, qui flagitiosis ad se conversis quæcumque dimisit, in ea te cadere non permisit. Quid habes quod non accepisti, aut qua perversitate minus diligis, a quo plus accepisti? Noli modicum diligere, quasi a quo modicum tibi dimissum est; sed potius dilige multum, a quo multum tibi tributum est. »

Un puissant secours pour réchauffer la tiédeur des vierges est le vin de la sainte Ecriture, qui est celui qui fait germer les vierges, prophète Zacharie, chap. IX, c'est-à-dire les affections virginales. Ce qui est encore d'une grande efficace, est la méditation de la passion du Sauveur. Lamentations de Jérémie, chap. I : « Le Seigneur a serré son pressoir pour la vierge fille de Juda. » Ce pressoir fut le supplice de la croix, d'où découle sur les vierges le vin de la ferveur. Le quatrième est la tache du péché qui se change en signe de gloire, dans la personne d'une vierge. Les taches sont plus apparentes sur un vêtement blanc. Or, la virginité est comme un habit blanc, qu'on appelle le lin. Proverbes, chap. XX : « Le lin et la pourpre forment son vêtement; » d'où l'on conclut que la tache du péché est très-inconvenante dans une vierge. Saint Jérôme a dit : « La virginité et la vertu de la pureté est belle et éclatante, si elle n'est pas souillée par d'autres taches du péché. » L'épouse de Jésus-Christ doit tourner souvent ses regards sur le miroir de la sainte Ecriture, afin d'éviter la souillure du péché. Et saint Grégoire : « Les commandements de Dieu sont une glace, où les ames saintes ont sans cesse les yeux, et où elles aperçoivent les taches qui les déparent. » Cantique des Cantiques, ch. V : « Ses yeux sont comme les colombes sur le courant des eaux, qui se lavent dans le lait et qui se tiennent sur les fleuves dont les eaux ne tarissent jamais. » La colombe lavée dans le lait est l'épouse de Jésus-Christ, à la pureté virginale, qui se tient sur le courant des saintes Ecritures, afin d'apercevoir l'ombre de l'épervier infernal, pour échapper à ses surprises. La cinquième est le partage du cœur. Saint Augustin dit, en parlant des vierges : « Que celui qui a été attaché pour vous à la croix soit attaché sur tout votre cœur, qu'il occupe dans notre ame toute la place que vous avez voulu donner à cette divine union. » « Malheur au cœur double, » Ecclésiastique, ch. II.

Contra hanc tepiditatem valet virginibus, si habeant frequenter vinum sacræ Scripturæ, quod est vinum germinans virgines, *Zach.*, IX, id est, virginales affectiones. Ad idem valet meditatio Dominicæ passionis. *Thren.*, I : « Torcular calcavit Dominus virgini filiæ Juda. » Istud torcular fuit pressura crucis, unde virginibus stillat vinum fervoris. Quartum est macula peccati, quæ in virgine est macula in gloria. Macula est turpior in veste alba, virginitas est quasi vestis alba, quæ byssus vocatur. *Proverb.*, ult. : « Byssus et purpura indumentum ejus ; » unde macula peccati valde indecens est in virgine. Hieronymus : « Præclara est virginitas et pudicitiæ virtus, si non aliis macularum lapsibus infirmetur. » Ut sponsa Christi valeat cavere maculam peccati, frequenter debet inspicere in speculo sacræ Scripturæ. Gregorius : « Speculæ sunt Dei præcepta, in quibus animæ sanctæ semper aspiciunt, et si quæ in eis sunt fœditates, deprehendunt. » *Cantic.*, V : « Oculi ejus sicut columbæ super rivulos aquarum, quæ lacte sunt lotæ, et resident super fluenta plenissima. » Columba lacte lota est sponsa Christi cum puritate virginali, quæ super fluenta Scripturæ est, ut umbram accipitris infernalis ibi videat, et eum caveat. Quintum est divisio cordis. Augustinus loquens virginibus : « Toto vobis figatur in corde, qui pro vobis fixus est in cruce ; totum teneat in animo nostro, quicquid voluistis occupari connubio. » « Væ duplici corde, » *Ecclesiast.*, II. Duplici corde est virgo, quæ vult placere

Cette vierge a un cœur double qui veut plaire, en même temps, au monde et à Dieu. Saint Bernard dit dans ses Epîtres : « Celui qui veut plaire aux hommes ne plaît pas à Dieu. » La marque qu'une vierge a un cœur partagé et veut plaire au monde, est la mondanité de son extérieur. Psaume XLIV : « Toute la gloire de la fille du roi est intérieure. » Saint Ambroise dit dans son traité de la Virginité : « Le mépris des ornements extérieurs plaît bien davantage et ce mépris à vous parer est votre plus bel ornement. » Saint Bernard écrit dans ses Epîtres : « Les filles de Babylone dont la véritable fille fait la confusion, sont vêtues de lin et de pourpre; ce luxe extérieur couvre une conscience en désordre; elles brillent de l'éclat des bijoux et ont des mœurs honteuses. Mais vous, au contraire, ayez un extérieur négligé, et soyez à l'intérieur une épouse à éclatante beauté, non aux yeux des hommes, mais aux regards de l'époux divin.» Sixièmement, elles doivent craindre de manquer de persévérance. Saint Augustin dit dans le traité de la Virginité : « Suivez l'agneau, en accomplissant avec persévérance ce dont vous avez fait vœu avec bonheur. Faites tous vos efforts pour ne pas perdre le trésor de la virginité, afin qu'il remonte vers celui pour qui vous ne pouvez rien faire. La virginité une fois perdue, ne se recouvre pas; de même qu'une lampe brisée ne s'accommode plus. » Saint Bernard a dit dans ses Epîtres : « Appliquez-vous à obtenir la persévérance, qui seule reçoit la couronne de gloire. » Et encore : « Sachez que le démon n'attaque que la persévérance, parce qu'il sait que la persévérance seule est couronnée. »

CHAPITRE LXV.

De la puissance de la virginité.

L'excellence de la virginité se manifeste d'abord par sa puissance à contenir les sens que la concupiscence a le plus dégradés. Saint

---

Deo, et mundo. Bernardus in epistolis : « Volens placere hominibus, Deo non placet. » Signum quod virgo habeat cor divisum, et velit mundo placere, est exterior ornatus. In *Psalm.* XLIV : « Omnis gloria filiæ regis ab intus. » Ambrosius *De virginitate* : « Dejecta decoris cura plus placet, et hoc ipsum quod vos non ornatis, ornatus est. » Bernardus in epistolis : « Filiæ Babylonis quarum vera filia in confusione est, induuntur purpura et bysso, et sub his conscientia pannosa jacet, fulgent monilibus et sordent moribus; e contra tu foris pannosa, intus sponsa resplendens, sed divinis aspectibus non humanis. » Sexto timendum est, ne desit perseverantia. Augustinus in libro *De virginitate* : « Sequimini agnum, tenendo perseveranter, quod vovistis ardenter; facite cum poteritis, ne bonum virginitatis a vobis pereat, cui facere nihil potestis, ut redeat. Virginitas amissa non recuperatur, sicut lampas fracta non reintegratur. » Bernardus in epistolis : « Studeto perseverantiæ, quæ sola coronatur. » Idem : « Scias diabolum soli semper perseverantiæ insidiari, quam solam novit coronari. »

CAPUT LXV.

De virtuositate virginitatis.

Sequitur de virginitatis virtuositate, quæ primo apparet ex hoc, quod membra illa

Jérôme nous apprend que la luxure soulève chez les vierges de plus violentes tentations que dans les autres chrétiens. L'inconnu a toujours les plus grands attraits. Ces observations de saint Ambroise font surtout ressortir son excellence : « La victoire des vierges est plus glorieuse que celle des anges. Car ils vivent hors de la chair; tandisque les vierges triomphent dans la chair. » Saint Bernard dit dans ses Epîtres : « L'ange a la virginité et n'a pas la chair, et sous ce rapport, il a plus de bonheur que de mérite. » C'est une belle et magnifique gloire, que celle qui est capable de faire envie aux anges. C'est encore à sa vertu qu'on doit d'être l'ami de Dieu, son familier et qui nous approche de lui. Livre de la Sagesse, chap. VI : « La pureté fait que l'homme est proche de Dieu. » L'apôtre saint Jean, qui étoit vierge, fut appelé le disciple que Jésus aimoit. On dit qu'il reposa sur la poitrine du Seigneur, comme son ami intime; saint Jean, ch. XIII. Bède dit dans son commentaire sur saint Luc : « De même que pour montrer son amour pour la paix, le Christ naquit dans une grande paix; de même voulut-il naître d'une vierge, pour faire voir combien il aimoit l'honneur de la virginité. » Le Christ fut vierge, il voulut avoir une vierge pour mère et un précurseur vierge. On croit que saint Joseph étoit vierge; et saint Jean, l'ami intime du Sauveur, étoit vierge.

CHAPITRE LXVI.

Gloire particulière de la virginité.

Vient ensuite la spécialité de la gloire de la virginité. Elle est très-honorable en ce monde, selon ces paroles de saint Cyprien : « La virginité est la portion la plus éclatante du troupeau de Jésus-Christ. » Saint Augustin : « C'est à vous que nous nous adressons maintenant,

---

refrænat, in quibus concupiscentia maxime sævit, et secundum Hieronymum, interius libido virginibus majorem parit famem. Dulcius enim æstimatur quod nescitur. Virtuositas etiam ejus apparet ex hoc quod dicit Ambrosius : « Major, inquit, est victoria virginum, quam angelorum. Angeli enim sine carne vivunt; homines vero virgines in carne triumphant. » Bernardus in epistolis : « Angelus habet virginitatem, sed non carnem, sane felicior quam fortior in hac parte. » Optimus et optabilis valde ornatus ille, qui et angelis possit esse invidiosus. Ad virtuositatem etiam ipsius pertinet, quod Dei amicum et familiarem facit proximum esse Deo. *Sap.*, VI : « Incorruptio facit proximum esse Deo. » Joannes virgo vocatur discipulus, quem diligebat Jesus. Ipse tanquam familiaris recubuisse dicitur super pectus Domini, *Joann.*, XIII. Beda super *Luc.* : « Sicut Christus in summa pace natus est, ut se pacem diligere ostenderet; ita de Virgine natus est, ut se virgineum decus diligere monstraret. » Christus virgo fuit, virginem matrem habere voluit, et virginem præcursorem. Joseph creditur etiam fuisse virgo, et Joannes ejus familiaris virgo fuit.

CAPUT LXVI.

De specialitate gloriæ ejus.

Sequitur de specialitate gloriæ virginitatis. Virginitas in præsenti est gloriosa, juxta illud Cypriani : « Virginitas est portio illustrior gregis Christi. » Augustinus :

ô vierges, vous dont la gloire est d'autant plus élevée, que le mérite est plus grand. » Les vierges ne participeront pas seulement à la gloire réservée à tous les élus dans l'autre vie, desquels le Psalmiste dit, Psaume CXLIX : « Tous les saints sont dans la gloire, » mais elles auront encore une auréole de gloire, comme les martyrs et les prédicateurs. L'Exode dit, au chapitre XXV, de cette auréole réservée à la virginité : « C'est à cette couronne glorieuse que s'adresse le cantique nouveau, que les vierges seules chantent devant l'Agneau. » Et celles de l'Apocalypse, chapitre XIV : « Ils chantoient comme un cantique nouveau devant le trône de Dieu, » c'est-à-dire qu'ils se féliciteront de leur pureté de corps et d'ame. Elles seront infiniment heureuses de ce trait particulier de ressemblance avec le Christ. C'est à juste titre que les vierges seront comblées de gloire, elles qui auront méprisé, par amour pour Dieu, la gloire des enfants du siècle. C'est encore à juste raison que le Christ donnera une gloire spéciale à celles qui le glorifient dans leur corps, pendant cette vie, selon les paroles de saint Augustin dans son sermon sur les Vierges : « Plus, dit-il, le sexe est foible, et plus le sens qui triomphe de l'ennemi est enclin au mal, plus le démon est confondu, et plus on reconnoît que Dieu est admirable dans ses saints. » C'est une grande gloire qu'elle rend à Dieu, quand une vierge soutient, pendant soixante ans et plus, le siége dangereux que l'ennemi livre à ses sens, par la force qu'elle a reçue du Christ. C'est d'elle qu'il est dit au quarante-unième chapitre de Job : « Il n'y a point de puissance sur la terre qui puisse lui être comparée. »

Fin du cinquième livre de l'éducation des princes. Béni soit Dieu qui l'a commencé et achevé.

« Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum-quo gloria sublimior, major et cura. » In futuro vero non solum virgines habebunt communem gloriam, de qua in *Psalm.* CXLIX : « Gloria hæc est omnibus sanctis ejus, » sed etiam habebunt aureolam, sicut martyres et prædicatores. De aureola illa quæ debetur virginitati, sic habetur super *Exod.*, XXV : « Ad hanc coronam pertinet canticum novum, quod virgines tantum coram Agno concinunt. » Et super illud *Apocal.*, XIV : « Cantabant quasi canticum novum ante sedem Dei, » id est de integritate animæ et corporis exultabunt. Multum gaudebunt de hac speciali similitudine, quam cum Christo habuerunt. Merito in futuro virginibus cumulabitur gloria, quæ gloriam filiorum in præsenti amore Dei contempserunt. Item, merito specialiter a Christo glorificabuntur, quæ specialiter in præsenti in corporibus suis illum glorificant, juxta illam sententiam Augustini in sermone de virginibus : « Quanto, inquit, fragilior est sexus, quanto infirmius vasculum quod deportat ab hoste triumphum, tanto diabolus majori opprobrio confusionis induitur, tantoque mirabilior Deus in sanctis suis agnoscitur. » Magna gloria Dei, quando virgo castrum debile corporis sui virtute sibi data a Christo tenet aliquando sexaginta annis vel amplius, contra illud de quo legitur *Job.* XLI : « Non est potestas in terra quæ ei valeat compararі. »

Explicit quintus liber eruditionis principum. Benedictus Deus, qui inchoavit et complevit.

LIVRE SIXIÈME.

PRÉFACE.

Nous avons fait voir dans le livre précédent de quelle manière un prince doit se conduire envers les personnes qui tiennent à lui, c'est-à-dire envers ses fils et ses filles. Nous allons dire dans celui-ci ce qu'il doit être envers ceux qui sont au-dessous de lui, c'est-à-dire envers ses sujets.

CHAPITRE PREMIER.

Avertissements de saint Jean aux soldats.

Pour l'intelligence de ce que nous allons dire, il faut faire bien attention aux paroles que saint Jean-Baptiste adresse aux soldats, dans saint Luc, chapitre II : « Ne frappez, ne calomniez personne, et contentez-vous de votre solde. » Un prince doit avoir pour ses sujets la douceur, la vérité, la droiture de la justice; c'est pourquoi David dit au souverain roi, Psaume XLIV : « Régnez pour la vérité, la douceur et la justice. » « Ne frappez personne, » en l'effrayant par des menaces; « ne calomniez point, » en imputant au prochain une faute dont il n'est pas coupable; « et contentez-vous de la paie, » fixée par les lois pour la récompense de vos services envers la patrie. La douceur doit réprimer dans un prince l'irascibilité; et le feu de la colère ne doit pas le dominer et se faire jour, de peur qu'il ne soit un buisson sous le souffle du vent de la colère, qui produise un feu infernal, c'est-à-dire le feu de la colère, mais il doit être l'olivier, la vigne, ou

---

LIBER SEXTUS.

PROOEMIUM.

In præcedenti libro ostensum est quomodo princeps se habere debeat ad eos qui sunt ab ipso, scilicet ad filios et filias. In hoc sexto libro ostenditur quomodo habere se debeat ad eos qui sunt sub ipso, scilicet ad subditos.

CAPUT PRIMUM.

De doctrina Joannis data militibus.

Ad cognoscendum hoc, animo attendendum est ad doctrinam a Joanne Baptista militibus datam, *Luc.*, II, dicente eis : « Neminem concutiatis, nec calumniam faciatis, et estote contenti stipendiis vesris. » Debet princeps ad subditos habere mansuetudinem, veritatem, justitiæ rectitudinem : unde summo principi dicitur *Psalm.* XLIV : « Regna, propter veritatem, et mansuetudinem, et justitiam. Neminem concutiatis » comminatione pœnæ eum terrendo, « nec calumniam faciatis, » culpam falsam imponendo ei, « et estote contenti stipendiis vestris, » quæ erant statuta pro defensione reipublicæ. Mansuetudo in principe vim irascibilem debet refrænare, nec inordinate ab eo exeat ignis iræ, ne princeps sit rhamnus ad impetum venti superbiæ, ignem infernalem, et ignem scilicet iræ ex se producens, sed sit oliva, vitis, vel ficus. Veritas vim rationabilem

le figuier. La vérité doit être le flambeau de sa raison, afin qu'il n'invente pas la fausseté à l'égard de ses sujets, ou qu'il n'accueille celle que d'autres auront inventée, afin de s'emparer de leurs biens. La rectitude de la justice doit arrêter sa concupiscence, afin qu'il ne fasse avec Dieu qu'une seule et même volonté, et qu'il ne convoite pas injustement les biens de ses sujets. Deux liens unissent l'homme à Dieu, l'innocence et la droiture, selon ces paroles du vingt-quatrième Psaume de David : « Les ames innocentes et les ames droites se sont attachées à moi. » C'est surtout par la conformité de la volonté, qu'on s'attache à Dieu, en n'ayant qu'une et même volonté avec lui. Nous n'avons qu'une même volonté avec Dieu, si la partie irascible de l'ame est libre de perversité, et la concupiscible d'erreur. Le premier fait l'innocence, le second la droiture. L'innocence est opposée à la méchanceté, qui est le désir du malheur d'autrui; la droiture l'est à l'erreur qui est le désir déréglé d'un bien passager. Ces deux graces rendent l'homme conforme à Dieu, et font qu'il s'attache à lui. Psaume XXIV : « Le Seigneur notre Dieu est droit, et il n'y a point d'iniquité en lui. »

CHAPITRE II.

Enormité de la méchanceté des princes impies envers leurs sujets.

Le Saint-Esprit nous fait voir clairement, dans les saintes Ecritures, l'énormité de la méchanceté des princes impies à l'égard de leurs sujets, en disant qu'ils écorchent les pauvres, qu'ils les écrasent, qu'ils les font passer sous la meule, qu'ils boivent leur sang, qu'ils les mangent, qu'ils les dévorent. La première pensée est du prophète Michée, chap. III : « Vous haïssez le bien et vous aimez le mal, vous qui arrachez leur peau et la chair de dessus leurs os. » La seconde et

---

ejus dirigere debet, ne falsitatem circa subditos inveniat, vel inventam ab aliis admittat, ut bona eorum valeat extorquere. Rectitudo vero justitiæ vim concupiscibilem debet frænare, ut cum Deo voluntatem unam habeat, et bona subditorum inordinate non appetat. Duo conjungunt hominem Deo, scilicet innocentia et rectitudo, juxta illud *Psalm.* XXIV : « Innocentes et recti adhæserunt mihi; » unitate voluntatis maxime adhæret quis Deo, voluntatem unam habens cum eo. Unam cum Deo habemus, si irascibilis sit sine perversitate, et concupiscibilis sine curvitate. Primum facit innocentia, secundum rectitudo. Innocentia adversatur malignitati, quæ est appetitus alieni mali; rectitudo curvitati, quæ est appetitus inordinatus transitorii boni. Hæ duæ gratiæ reddunt hominem conformem Deo, et sic faciunt eum ipsi adhærere. *Psalm.* XXIV : « Rectus Dominus Deus noster, et non est iniquitas in eo. »

CAPUT II.

De magnitudine malitiæ impiorum principum in subditos.

Magnitudinem malitiæ impiorum principum in subditos suos multum ostendit Spiritus sanctus in Scriptura sacra dicens eos excoriare pauperes, atterere, commolire, pascere, comedere, devorare. *Mich.*, III, habetur de primo : « Odio habetis bonum et diligitis malum, qui violenter tollitis pelles eorum desuper eos, et carnem eorum desuper ossibus eorum. » De se-

la troisième dans Isaïe, chap. III : « La dépouille du pauvre est dans votre maison. Pourquoi accablez-vous mon peuple et atterrez-vous sa face? » La quatrième se trouve dans le treizième chapitre de l'Ecclésiastique : « L'âne sauvage est la proie du lion dans le désert ; ainsi les pauvres sont la proie du riche. » La cinquième dans le trentième chapitre des Proverbes : « Il y a une génération qui, au lieu de dents, a des épées, qui se sert de ses dents pour déchirer et pour dévorer ceux qui n'ont rien sur la terre et qui sont pauvres parmi les hommes. » La sixième dans Ezéchiel : « Il est devenu lion, et il a appris à saisir sa proie et à dévorer les hommes. » Mais comment le Saint-Esprit, qui a appliqué cette idée aux dents, l'a-t-il entendue ? Je réponds que les ravisseurs commettent ce crime envers les pauvres, quand ils prennent ce qui est nécessaire à leur existence. Quand un voleur écorche un bœuf qui appartient à un pauvre, c'est comme s'il l'écorchoit lui-même. C'est pourquoi David, au douzième chapitre du second livre des Rois, lorsque le prophète Nathan lui eut fait la parabole du riche qui, possédant de nombreux troupeaux de bœufs et de brebis, avoit enlevé à un pauvre son unique brebis, qu'il chérissoit comme son enfant, et à laquelle il tenoit du fond du cœur, pour épargner ses troupeaux, et en avoit fait un festin à un étranger qui étoit venu le visiter, lui répondit que ce ravisseur étoit digne de mort, comme s'il eût été coupable d'homicide : « Vive le Seigneur, dit-il, cet homme est digne de mort. » En ce sens, le ravisseur fait passer le pauvre sous la meule, lorsqu'il met au moulin le grain nécessaire à la subsistance du pauvre.

Le voleur écorche encore le pauvre en lui prenant ce qui lui appartient, et à quoi il est attaché de cœur, comme sa peau tient à sa chair et à quoi il tient encore davantage. Car quand le pauvre est atteint d'une maladie mortelle, il aime mieux y succomber que de

---

cundo et tertio *Isai.*, III : « Rapina pauperis in domo vestra. Quare atteritis populum meum, et facies pauperum commolitis? » De quarto *Eccles.*, XIII : « Venatio leonis onager in eremo, sic pascua divitum sunt pauperes. » De quinto, *Prov.*, XXX : « Generatio quæ pro dentibus gladios habet, et commandat molaribus suis, ut comedat inopes de terra, et pauperes ex hominibus. » De sexto, *Ezech.*, XIX : « Factus est leo, et didicit prædam capere, et homines devorare. » Sed qualiter Spiritus sanctus, qui hoc dentibus inspiravit, ea intellexit ? Respondeo : raptores hoc pauperibus dicuntur facere, quando ea faciunt rebus quæ vitæ eorum sunt necessariæ. Cum raptor excoriat unum bovem quem habet pauper homo, tale est pauperi, ac si eum excoriaret. Unde David, II. *Regum*, XII, cum proposuisset ei Nathan parabolam de divite habente oves et boves plurimos valde, qui abstulerat pauperi homini unicam ovem, quam nutrierat ut filiam, et valde charam habebat, parcens suis, et parans ex ea convivium cuidam peregrino, qui ad illum divitem venerat, respondit, raptorem illum esse morte dignum, quasi homicidium commisisset. « Vivit, inquit, Dominus, quoniam filius mortis est vir qui hoc fecit. » Secundum hunc modum raptor molit pauperem, cum frumentum pauperi necessarium molit.

Aliter raptor pauperem excoriat, cum illa ei aufert, quæ per amorem ita adhærent pauperis cordi, sicut pellis adhæret corpori, immo plus adhærere videretur.

donner ce qu'il possède pour payer les soins du médecin qui pourroit le guérir. Le pauvre peut autant souffrir de cet attachement à ses biens que de leur perte. Les ravisseurs prennent au pauvre sa chair et son sang, en lui enlevant ce qu'il s'est acquis par son travail, ses sueurs et le sacrifice de sa santé, et en le privant de la nourriture qui devoit se convertir, dans ses membres, en chair et en sang. Le ravisseur fait encore pis que de l'écorcher; car, dans le premier cas, il ne lui enlèveroit que sa peau; mais dans le second, il le dépouille de ce qui ne lui appartient pas, mais de ce que lui ont prêté les usuriers et de ce qu'il a déjà bu et mangé. Car il arrive souvent qu'il lui ravit ses moissons avant qu'il les ait recueillies.

Le pauvre est moulu par le ravisseur, parce qu'il l'écrase comme entre deux meules, en le tenant entre l'espérance d'échapper à sa main et la crainte d'être dépouillé de son avoir. De plus, le visage du pauvre est moulu à son tour; car la pauvreté à laquelle le réduisent ses ravisseurs est telle, que ses joues semblent avoir été comprimées par deux meules. Pour prouver la noire méchanceté des princes impies, l'Esprit saint les compare à diverses espèces de bêtes féroces, comme le lion et l'ours. Livre des Proverbes, chapitre XXVIII : « Un prince impie est, pour un peuple pauvre, un lion rugissant et un ours affamé. Le prince impie est encore assimilé à un loup. Boëce dit d'un tel homme, au livre des Consolations : « Vous diriez d'un loup, d'un injuste ravisseur du bien d'autrui : Son avarice le rend féroce. » Salomon fait voir au trentième chapitre du livre des Proverbes, l'étendue de la méchanceté de ces princes, en disant : « Il y a une race qui, au lieu de dents, a des épées, qui se sert de ses dents pour déchirer, etc. » Ceux qui imposent des taxes et des amendes, sont comme des dents incisives, et les méchants collecteurs d'impôts, sont comme

---

Cum enim pauper ad mortem infirmatur, potius permittit animam separari a corpore, quam id quod habet, det medicis ut sanetur. Ex hac adhæsione potest patere, qualis sit dolor pauperum in illorum bonorum oblatione. Carnem et sanguinem auferunt raptores pauperibus, cum auferunt eis illa quæ ipsi acquisierunt labore, et sudore, et proprii corporis consumptione, quæ etiam proprio corpori subtraxerunt, ut in carnem converterentur et sanguinem. Plus raptor facit pauperi quam si eum excoriaret; tunc enim suam pellem ei auferret, sed nunc pauperi aufert, quod non suum est, sed quod ei accommodatum est ab usurariis, et quod jam comedit et bibit. Expendit enim pauper multotiens frumentum et vinum antequam illa colligat.

Pauper a raptore commolitur, quia inter spem evasionis et metum deprædationis quasi inter duas molas affligitur. Item, facies pauperum commolitur; ad tantam enim maciem faciunt eos devenire præ nimia paupertate, quod videntur genæ eorum depressæ fuisse inter duas molas Ad ostensionem magnæ malitiæ impiorum principum Spiritus sanctus diversis bestiis crudelibus eos comparat, ut leoni et urso. *Proverb.*, XXVIII : « Leo rugiens et ursus esuriens princeps impius super populum pauperem. » Lupo etiam comparatur princeps impius. Boetius in libro *Consolat.*, dicit de tali : « Avaritia servet, alienarum opum violentum ereptorem, lupi similem dixeris. » Malitiæ magnitudinem quæ in talibus est, ostendit Salomon, *Proverb.*, XXX, dicens : « Generatio quæ pro dentibus gladios habet, et commandit molaribus suis, etc. » Velut dentes præcisivi sunt taxatores emendarum, quasi molares sunt

des dents molaires, et les employés des impôts sont comme des ongles qui déchirent. Ils sont des dents, parce qu'ils mangent et dévorent les pauvres; des épées, puisqu'ils leur donnent la mort, en les privant de ce qui est nécessaire à leur existence. Ecclésiastique, chapitre XXXIV : « Celui qui arrache au pauvre le pain qu'il a gagné à la sueur de son front, est comme celui qui assassine son prochain. »

CHAPITRE III.

Impiété des impôts injustes.

Parmi les cruautés à reprocher aux princes, on doit mettre en première ligne l'impiété des impôts injustes. Et d'abord nous dirons à cet égard l'énormité de la faute; secondement, la grandeur du châtiment qui lui est réservé; troisièmement, le fâcheux état de quelques princes qui prétendent qu'ils ne peuvent pas s'abstenir d'imposer de telles charges, bien qu'ils sachent que c'est une chose damnable de le faire. Quatre preuves serviront à démontrer l'étendue de la faute; savoir : l'infidélité, l'ingratitude envers Dieu, le mépris de Dieu et de ses anges. Puisqu'un maître doit à ceux qui lui sont soumis la foi qu'il exige d'eux et qui lui est due, c'est une grande infidélité de sa part de ne pas observer à leur égard les lois de la justice. Si un serviteur tyrannisoit son maître, ou s'il se rendoit coupable de tout autre méfait envers lui, il lui manqueroit de foi; de même un maître seroit un tyran envers son sujet, s'il lui infligeoit des peines, sans qu'il ait commis quelque faute qui légitimât une telle conduite. Il n'est pas moins injuste à un maître de châtier ses sujets, sans qu'ils se soient rendus coupables, que si ceux-ci se révoltoient sans motif envers leur maître. Il y a des hommes de guerre et des princes qui disent : Si je faisois du mal à quelqu'un qui n'est pas sous mon autorité, je sais

---

mali collaterales, quasi ungues sunt præpositi. Dentes sunt, quia pauperes comedunt, et devorant; gladii vero sunt, quia eos occidunt, dum vitam eorum eis auferunt, juxta illud *Ecclesiast.*, XXXIV : « Qui aufert in sudore panem, quasi qui occidit proximum suum. »

CAPUT III.

De impietate injustarum talliarum.

Circa principes qui in subditos suos sunt crudeles, specialiter attendenda est impietas injustarum talliarum. Et primo ostendetur circa hoc magnitudo culpæ. Secundo, magnitudo pœnæ. Tertio, quam miserabilis sit status aliquorum principum, qui dicunt se a talibus talliis non posse cessare, cum tamen sciant quod facere eas ipsis sit damnabile. Ad culpæ magnitudinem quatuor pertinent, scilicet infidelitas, Dei ingratitudo, contemptus Dei et contemptus angelorum ejus. Cum eamdem fidem debeat Dominus subditis, quam subditi ei, et Dominus fidem velit sibi servari a subditis, magna infidelitas est cum ipse eis fidem non servat. Si subditus caperet dominum suum, vel alio modo malum ei faceret, proditor esset; sic Dominus proditor est, si subditum capit nisi ille culpam commiserit, quæ hoc requirat. Nec minus indecens est si Dominus absque culpa subditi eum capit, quam si subditus Dominum caperet. Dicunt aliqui milites et aliqui principes : Si aliquis mihi subditus non esset, et ei facerem malum, tunc bene scio quod peccarem; sed si subdito meo ma-

bien que je serois coupable; mais s'il dépend de moi, je ne crois pas pécher, ou je ne fais qu'une légère faute. On peut leur répondre que, entendue de la sorte, leur autorité est diabolique; car le démon est un maître qui punit quand il faudroit récompenser, et qui fait le plus de mal à ses serviteurs les plus dévoués. Puis enfin, quel est l'homme de bon sens qui pourroit ne pas croire qu'il est encore moins permis de se montrer cruel envers ses amis qu'envers des étrangers? Qui ignore que c'est un acte de trahison de faire des méchancetés à ses amis? Les sujets sont des amis foibles, selon la parole du Sage; et comme il est constant qu'un prince ou un soldat doit être juste à l'égard d'un homme pauvre, comme à son frère en Jésus-Christ, avant qu'il ait reçu de lui foi et hommage, et que le pauvre ne le dispense point de cette obligation, après qu'il lui a prêté serment de fidélité, mais, au contraire, qu'il y est encore tenu davantage, après le fait même de sa soumission; de même, comment pourra-t-il se laver de la tache de tyrannie, s'il nuit à son sujet, sans qu'il l'ait mérité, s'il lui refuse toute justice et s'il le traite, en un mot, non comme un sujet, mais plutôt comme un ennemi?

CHAPITRE IV.

Fidélité réciproque que se doivent le maître et le sujet.

On lit à ce sujet dans les Décrétales, vingt-deuxième cause, question V : « Celui qui fait serment de fidélité à un maître doit avoir sans cesse dans la mémoire ces six axiômes: hommage entier, sûr, honnête, utile, facile, possible. » Entier, c'est-à-dire qu'il ne doit point causer de dommage à son maître, dans ses membres; sûr, qu'il ne lui nuise point en violant son secret, ou en dévoilant ce qui faisoit sa

---

lum facio, non credo peccare vel tantum peccare. Quibus potest dici, quod secundum hoc dominatio eorum diabolica est. Diabolus enim talis dominus est, quod sibi subditis loco retributionis afflictionem reddit, et illis qui melius ei serviunt, plura mala facit. Præterea, quis sanæ mentis dubitet minus licitum hostem esse in suos, quam in extraneos? Quis nesciat causam proditionis esse cum amicis inimicitias exercere? Subditi, secundum verbum sapientis, sunt humiles amici, cum constet quod princeps, vel miles fidem debeat pauperi homini antequam faceret ei homagium tanquam fratri suo christiano, nec pauper cum a fide illa absolveret, cum ei homagium fecit, sed ex homagio recepto magis est ei obligatus, sic quomodo a crimine proditionis immunis est cum subdito malum facit nisi ei prius significet, quod non vult ei fidem illam servare, et quod non vult eum de cætero tanquam subditum, sed tanquam hostem habere? »

CAPUT IV.

De fidelitate domini ad subditum, et subditi ad dominum.

De fidelitate domini ad subditum, et subditi ad Dominum, sic legitur in Decretal., XXII causa, quæst. V : « Qui domino suo fidelitatem jurat, ista sex in memoria semper debet habere, incolume, tutum, honestum, utile, facile, possibile. » Incolume, vibelicet ne sit in damnum domino de corpore suo. Tutum, ne sit ei in damnum de secreto suo, vel de munitionibus suis, per

force et sa sûreté ; honnête, c'est-à-dire qu'il ne le prive point injustement de ce qui lui est dû, ou en toute autre chose qui semble tenir à l'honnêteté. Il ne doit point commettre d'adultère avec sa femme, ni de fornication avec sa fille ou sa nièce ; utile, afin qu'il ne lui nuise pas dans ses biens ; facile ou possible, pour que son maître ne lui rende pas difficile le service qu'il lui pouvoit rendre aisément, ou qu'il ne lui rende impossible ce qu'il pouvoit très-bien, comme il est juste qu'un fidèle serviteur évite toutes ces fautes. Mais comme il ne suffit point d'éviter le mal et qu'il faut encore faire le bien, le fidèle serviteur doit prêter à son maître aide et conseil dans les six cas que nous avons exposés, s'il veut se rendre digne de ses bienfaits et s'acquitter de la fidélité qu'il lui a jurée. Il en doit être ainsi du maître envers son serviteur ; que s'il ne le fait pas, il passera justement pour un mauvais maître, comme celui qui aura fait ou permis le mal de son maître, sera un serviteur infidèle et parjure.

CHAPITRE V.

Du péché d'ingratitude et du mépris de Dieu et de ses anges dans les princes impies.

Il y a péché d'ingratitude dans un prince impie ; car Dieu l'a honoré, en lui donnant l'empire sur ses semblables et lui le déshonore dans ses pauvres, en les opprimant. Il est semblable en cela aux soldats qui crucifièrent Notre-Seigneur, et qui le frappoient à la tête avec le roseau qu'il avoit fait croître et qu'ils tenoient de sa main libérale. Ce roseau signifie le pouvoir temporel que les soldats reçoivent de Dieu, et avec lequel ils le frappent dans la personne de ses pauvres. Ils se rendent encore coupables de mépris envers Dieu et ses anges.

---

quas tutus esse potest. Honestum, ne sit ei in damnum de sua justitia, vel de aliis causis quæ ad honestatem pertinere videntur. Cavere debet ne cum ejus uxore adulteretur, vel cum nepte vel cum filia ejus fornicetur. Utile, ne sit ei in damnum de suis possessionibus. Facile, vel possibile, ne id bonum quod Dominus suus leviter facere poterat, faciat ei difficile ; vel ne id quod possibile erat, reddat ei, impossibile ut fidelis hoc caveat justum est. Sed quia non sufficit abstinere a malo, nisi hoc faciat quod bonum est, restat ut in sex prædictis domino suo fidelis consilium et auxilium præstet, si beneficiis dignus videri vult, et salvus esse de fidelitate quam juravit. Dominus quoque fideli suo his omnibus vicem reddere debet ; quod si non fecerit, merito censebitur maleficus, sicut ille qui in domini prævaricatione vel faciendo, vel consentiendo deprehensus fuerit, perfidus et perjurus est.

CAPUT V.

De peccato ingratitudinis, et contemptu Dei et angelorum in principibus impiis.

Peccatum ingratitudinis divinæ ibi est. Deus enim honoravit eum, aliis hominibus ipsum præficiendo ; ipse vero ex hoc inhonorat Deum in pauperibus eos opprimendo. In hoc similis est militibus qui Dominum crucifixerunt, qui arundine de manu Domini accepta caput ejus percutiebant. In arundine signatur terrena potestas, quam milites a Deo accipiunt, et postea ex ea in pauperibus eum percutiunt. Contemptus etiam Dei et angelorum est ibi. Licet enim Deus tradiderit pauperes custodiendos po-

Car quoique Dieu ait confié les pauvres à la garde des puissants du siècle, il ne les a pas, pour cela, destitués du secours des gardiens célestes; bien mieux, il a donné à chaque homme son bon ange pour le garder, que méprise l'oppresseur du pauvre et Dieu avec lui, en ne respectant pas son office protecteur.

CHAPITRE VI.

Du châtiment des princes impies.

La pauvreté est la première punition des princes cruels envers leurs sujets. Car Dieu voyant qu'ils abusent des biens qu'il leur a confiés, leur en refuse d'autres, sachant bien que celui qui use mal du peu qu'il a reçu en usera ainsi de ce qu'il recevra de plus, comme il est dit dans l'Evangile de saint Luc, chap. XVI. Aussi voit-on souvent les gouverneurs qui surchargent leurs administrés d'impôts être pauvres, tandis que ceux qui sont justes deviennent riches. La seconde punition est la diminution ou la perte de leur autorité, car leurs sujets les fuient. Il arrive en effet que par un juste jugement, ceux qui vouloient avoir plus qu'ils ne devoient n'obtiennent même pas ce à quoi ils avoient droit. C'est pourquoi nous lisons au chapitre XII du troisième livre des Rois, que Roboam, fils de Salomon, voulant appesantir le joug des enfants d'Israël, perdit le gouvernement des douze tribus. La troisième est l'oppression d'un plus fort et plus puissant; car Dieu les soumet à la tyrannie d'un plus puissant maître, pour avoir opprimé ceux qui étoient plus foibles qu'eux, selon ces paroles du cinquante-septième Psaume : « Dieu brisera leurs dents dans leur bouche; Dieu écrasera les dents des lions. » Par les dents et les molaires des lions, on entend le pouvoir de manger et d'écraser les pauvres, que Dieu leur enlève quelquefois.

---

tentibus hujus sæculi, tamen ipse noluit eos esse absque custodibus cœlestibus, imo unusquisque homo habet angelum bonum sibi ad custodiam deputatum, quem ille contemnit, qui pauperem hominem opprimit, et cum angelo Deum contemnit, cujus ministerium non reveretur.

CAPUT VI.

De pœna principum impiorum.

Prima pœna principum, qui in subditos suos crudeles sunt, est paupertas. Dominus enim videns eos iniquos in paucis bonis temporalibus ei commissis, non vult eis amplius dare, sciens quod qui in modico iniquus est, et in majori iniquus est, ut habetur *Luc.*, XVI. Unde frequenter videmus milites qui tallias faciunt, pauperes; illos autem qui non faciunt, divites. Secunda est principatus diminutio vel amissio : subditi enim eorum fugiunt eos. Justo enim judicio fit, ut qui plus volebant habere quam deberent, non habeant etiam quod deberent habere. Unde legitur in lib. III. *Reg.*, XII, quod Roboam filius Salomonis volens aggravare jugum filiorum Israel, dominium decem tribuum amisit. Tertia est majori et fortiori oppressio. Vult enim Deus eos opprimi ab aliquo potentiori, sicut ipsi minus potentes opprimunt, juxta illud *Psalm.* LVII : « Deus conteret dentes eorum in ore ipsorum; molas leonum confringet Dominus. » Per dentes et molas leonum intelligitur potestas devorandi pauperes et conterendi, quam interdum Dominus eis aufert.

La quatrième est le supplice horrible auquel ils seront condamnés dans l'autre vie, car Dieu leur réserve une terrible sentence. Car celui qui est leur maître se servira, à leur égard, de la mesure dont ils se sont servis envers ceux dont ils étoient les maîtres ici bas. Qu'ils ne comptent donc point sur la miséricorde divine, eux qui n'ont eu envers leurs inférieurs aucune miséricorde et bien souvent aucune justice. On peut appliquer ici ces paroles du livre de la Sagesse, ch. VI : « Il se fera voir à vous d'une manière effroyable et dans peu de temps, parce ceux qui commandent les autres seront jugés avec une extrême rigueur. Car on a plus de compassion pour les petits et on leur pardonne plus aisément; mais les puissants seront puissamment tourmentés. Dieu n'exceptera personne et il ne respectera la grandeur de qui que ce soit, parce qu'il a fait les grands comme les petits et qu'il a également soin de tous. Mais les plus grands sont menacés des plus grands supplices.

La cinquième est la perte du royaume des cieux; car Dieu dira à celui qui est fidèle dans ces biens temporels : « Courage, serviteur bon et fidèle; puisque tu as été fidèle dans de petites choses, je t'établirai dans de grands biens. » De même dira-t-il à celui qui n'a pas été fidèle : « Puisque tu as été infidèle dans les petites choses, je ne te donnerai rien; entre dans la prison de ton maître, qu'il a préparée au démon et à ses anges. » C'est une insigne folie de la part des puissants du monde, qui, parce qu'ils ont reçu de Dieu quelques biens périssables, ne s'occupent nullement de lui, comme s'il n'avoit rien de plus à leur donner; et qui pensent moins à lui, parce qu'ils ont plus reçu de lui en ce monde, et qui ne songent point au ciel, parce qu'ils ont plus reçu que les autres, dans le partage des biens de la terre. La condition de ces princes est très-déplorable devant Dieu, odieuse aux hommes et pleine d'ignominie; ils prétendent qu'ils ne peuvent sup-

---

Quarta est cruciatus magni in futuro; durum enim judicium apud Deum merentur. Ea enim mensura qua mensi fuerint his quibus præsunt, remetietur eis ab eo qui præest illis : unde non credant Deum misericorditer acturum cum eis, cum ipsi non agant misericorditer, immo nec juste cum subditis suis. Ad hæc pertinet quod legitur, *Sap.*, VI : « Cito apparebit vobis regibus, quoniam judicium durissimum his qui præsunt, fiet. » Exiguo enim concedetur misericordia, potentes potenter tormenta patientur. Non enim subtrahet personam cujusquam Dominus, qui est omnium dominator, nec verebitur magnitudinem cujusquam. Pusillum et magnum ipse facit, et æqualiter illi cura est de omnibus; fortioribus autem fortior instat cruciatio.

Quinta est cœlestis regni amissio; sic enim Dominus dicturus est illi, qui fidelis est in temporalibus istis : « Euge serve bone et fidelis, quia in pauca fuisti fidelis, supra multa te constituam, » et ita dicturus est illi qui se habuit infideliter, quia super pauca fuisti infidelis, supra nulla te constituam, intra in carcerem Domini tui, qui paratus est diabolo et angelis ejus. Mira insania potentum hujus mundi, qui cum receperint aliquid terrenum a Deo, non curant de eo ac si nihil aliud haberet quod dare posset; et qui plus tenent de terra ab eo, minus curant de eo, et quia plus habent de terra quam alii, de cœlo non curant. Status talium valde miserabilis est Deo et hominibus exosus, multum est ignominiosus, dicunt se a talibus talliis non

primer ces impôts, bien qu'ils sachent qu'ils sont une cause de damnation pour eux. Il en est d'eux de même que d'un loup, qui est un objet d'horreur pour les hommes et les autres animaux, parce qu'il ne vit que de ses rapines sanglantes. Mais il est encore pis, parce que les loups ne se mangent pas entre eux, mais seulement les animaux d'une espèce différente ; tandis que ces pillards exercent leurs rapines contre les hommes qui sont leurs semblables. Leur condition est encore ignominieuse, car s'il est glorieux de donner, il est honteux de demander, et plus la condition de la personne qui demande est au-dessus de l'autre, plus il y a honte. Cette honte inhérente à toute espèce de quêtes et de demandes, devroit bien réprimer chez les princes et les chefs militaires l'excès des impôts. Ils sentiroient encore mieux tout ce qu'il y a de honteux à demander sans cesse au peuple, s'ils comprenoient ce qu'il y a d'honneur à se montrer généreux et magnifique. Leur état ressemble à celui d'un prisonnier à qui on ne présenteroit qu'un pain empoisonné et qui raisonneroit ainsi : Je ne puis vivre sans manger, et si je le fais, je mange ma mort. Ils doivent être dans une inquiétude d'esprit accablante et déplorer toute leur existence. Les raisons qu'ils donnent pour excuser leur conduite est ridicule, comme le prouve ce que dit saint Augustin dans son livre des Paroles du Seigneur : « Il y en a qui sont engagés dans la milice ou dans les fonctions publiques : quand ils commettent quelque faute grave ils s'excusent sur les difficultés de leur état, et allèguent, pour se dispenser de faire de bonnes œuvres, la nécessité où ils sont de se trouver sans cesse aux prises avec les vices des hommes. Mais il n'y a point d'excuse pour celui qui connoissant la bonne voie et pouvant la suivre, en prend une mauvaise, en pleine liberté. »

---

posse cessare, cum tamen eas facere sciant esse damnabile. Sicut lupus odio habetur ab hominibus et a cæteris animalibus, quia non vivit nisi ex eis quæ rapit ; sic tales odio habentur. In hoc tamen est differentia, quia lupi non exercent rapinam contra lupos, sed contra animalia alterius speciei ; sed raptores homines exercent rapinam contra homines qui sunt ejusdem speciei cum eis. Ignominiosus est status talium, sicut gloriosum est dare, sic vile est quærere, et tanto vilius est genus quærendi, quanto vilior est persona a qua quæritur, et nobilior est persona quæ quærit. Vilitas ista quæ est in quærendo, multum debet reprimere principes et milites, ne ultra vires expenderent. Plus enim est ignominiæ in quærendo, si ipsi scirent hoc intelligere quam sit honoris expendendo prodige. Tales sunt in tali statu, in quali esset aliquis positus in carcere, cui non apponerentur nisi tossicata, et sic cogitaret : Non possum vivere nisi comedam, et si comedo, comedo mortem meam. In magno dolore animi debent esse tales, et totam vitam suam contemnere. Ridiculosa est excusatio talium, ut patet ex verbis Augustini in libro *De verbis Domini*, dicentis : « Sunt nonnulli qui aut militiæ cingulo detinentur, aut in actu sunt publico constituti. Cum peccant graviter, assolent se prima voce a peccatis suis excusare, quod militant, et ne bene aliquando faciant, occupatos se malis actibus conqueruntur. Indubitanter inexcusabilis est, qui sciens et volens malam viam tenet, cum agnoscat viam bonam, et possit incedere per eam. »

CHAPITRE VII.

Devoirs d'un bon prince.

Un prince qui tient la place de Dieu et qui doit l'imiter, doit plus désirer d'être aimé que d'être craint de ses sujets. Il doit penser souvent qu'au dernier et terrible jugement il lui sera demandé compte de ses sujets. Il doit leur donner généreusement de ses richesses s'il le faut. Rien ne convient mieux à un prince que la libéralité. C'est cette fierté léonine, dont parle Aristote à la fin de son traité des Causes premières. C'est de Dieu et non des hommes qu'il doit attendre sa récompense pour les peines qu'il a prises pour les sujets malheureux et pour le bien qu'il a fait aux pauvres. Il doit être leur appui contre les tentatives des méchants et ne pas laisser le plus fort accabler le plus foible ; il doit avoir des ministres pleins de miséricorde pour la classe malheureuse de ses sujets. Il faut qu'il réprime avec force l'oppression des grands sur les petits, comme le démontre Valère-Maxime, dans son traité de la Discipline militaire : « Il faut à l'armée, dit-il, une organisation sévère et rigoureuse, parce que sa force consiste dans les armes, qui, si elles ne sont pas tenues par une main sage et ferme, opprimeront si elles ne sont opprimées. » Puisque les Séraphins, dont le nom vient de la grandeur de leur amour pour Dieu, sont ses amis les plus chers et les plus familiers, et après eux, les Chérubins, dont le nom vient de la sublimité de leur savoir : les princes de la terre doivent, à l'exemple du souverain Roi, avoir pour amis et conseillers des hommes embrasés de l'amour de Dieu et ensuite des hommes éminents par leur savoir.

Un prince qui doit tenir la place de Dieu ici-bas, doit faire tous ses efforts pour en chasser le prince de ce monde qui usurpe son

---

CAPUT VII.

De pertinentibus ad bonum principem.

Princeps qui locum Dei tenet, et eum imitari debet, magis appetere debet a subditis amari quam timeri; frequenter cogitare debet quod in illo extremo et districtissimo judicio oportebit de subditis a Deo rationem reddi. Bona sua si necesse fuerit, debet eis liberaliter communicare. Multum decet principem liberalitas. Hæc est leonina nobilitas, juxta verbum Aristotelis in fine priorum. De labore quem habet pro subditis pauperibus, et de beneficiis eis impensis debet retributionem a Deo non ab homine expectare. Debet eos a malis protegere, nec sustinere debet majores minores opprimere, ministros pauperibus subditis misericordes debet habere. Princeps subditos suos majores opprimentes, minores fortiter debet reprimere, sicut ostendit Valerius Maximus in libro *De discipl. milit.*, dicens : « Aspero castigationis genere militaris disciplina indiget, quia vires armis constant, quæ ubi a recto tenore desciverint, oppressura sunt, nisi opprimantur. » Cum Seraphim Deo familiarissimi et propinquissimi sint, qui habent nomen ab excellentia dilectionis, et post illos Cherubini, qui nomen habent ab excellentia cognitionis, terreni principes exemplo summi principis habere debent familiarissimos et propinquissimos homines Dei amore incensos, et post illos homines scientia præcellentes.

Princeps qui in hoc mundo vices Dei ha-

pouvoir, c'est-à-dire le diable. Comme il sait aussi que les princes doivent être jugés très-rigoureusement, il ne doit, pour ainsi dire, jamais perdre de vue le jugement de Dieu, et le prévenir par son propre jugement. Car il est écrit dans la première Epître de saint Paul aux Corinthiens : « Si nous nous jugeons nous-mêmes, nous ne serons pas jugés. » « Bon et excellent jugement, s'écrie saint Bernard, qui me dérobe et me soustrait à ce terrible jugement; je veux paroître devant sa face redoutable déjà jugé, et non pour être jugé. » Et encore : « Jugeons-nous donc maintenant, mes frères, et efforçons-nous, par le jugement présent, à prévenir l'arrivée épouvantable de celui qui doit venir. » Et encore : « Que ceux qui ne veulent pas subir le jugement par lequel le prince de ce monde est chassé, attendent et craignent surtout ce juge qui les chassera dehors avec leur prince. » Un prince doit se conduire de manière à servir de modèle à ses sujets. Saint Isidore a dit : « Celui qui gouverne sagement établit le règne de la justice plus par ses exemples que par ses décrets. La prospérité ne l'enfle pas plus que l'adversité ne l'abat ; il ne s'appuie point sur ses propres forces et tient son cœur toujours attaché à Dieu, toujours humble au milieu du faste et de la puissance ; il a en horreur l'iniquité et ne cède jamais à la cupidité ; il enrichit les pauvres, sans nuire aux intérêts de qui que ce soit, et remet, par une compassion pleine de clémence, ce qu'il avoit droit d'obtenir de ses sujets. » L'exemple d'un mauvais prince est très-funeste. Saint Bernard dit dans une lettre : « Les fautes d'un prince sont nuisibles à beaucoup de personnes; le mal qu'il fait est en raison du nombre de ses sujets; » tandis que le bon exemple d'un prince est très-agréable à Dieu et très-utile aux hommes. Saint Bernard, ibidem : « Dieu ne fait point acception de personnes, mais je ne sais comment il se fait que la

---

bet agere, totis viribus ad hoc conari debet, ut principem hujus mundi, scilicet diabolum, qui hujus dominium usurpat, possit ejicere. Item, cum sciat principes districtissime, seu durissime judicandos judicium divinum ante oculos mentis quasi continue debet habere, et judicio proprio illud prævenire. Scriptum enim est I. *Corinth.*, VI : « Si nosmetipsos dijudicaremus, non utique judicaremur. » Bernardus : « Bonum judicium quod me illi districto subducit judicio et abscondit, volo vultui iræ judicatus apparere, non judicandus. » Idem : « Judicemus interim fratres, et terribilem illam expectationem studeamus præsenti declinare judicio. » Idem : « Qui judicari dissimulant judicio, quo princeps mundi hujus ejicitur foras, judicem expectent, vel magis timeant, a quo cum ipso principe suo foras ejicientur et ipsi. » Debet princeps sic se habere, ut in eo possint alii exemplum bonum accipere. Isidorus : « Qui recte utitur regni potestate, formam justitiæ factis magis quam verbis instituit. Ille nulla prosperitate erigitur, nulla adversitate turbatur, non innititur propriis viribus, nec a Domino recedit cor ejus, fastigio humili præsidet animo, non eum delectat iniquitas, non inflammat cupiditas; sine defraudatione alicujus pauperes divites facit, et quod justa potestate a populis extorquere poterat, sæpe miserendi clementia donat. » Multum nocet exemplum principis mali. Bernardus in epistola : « Principis error multos involvit, et tantis obest, quantis præest ipse; » exemplum vero bonum principis, et Deo multum placet, et hominibus multum prodest. Bernardus in epistola : « Minime quidem Deus est acceptor

vertu plaît davantage dans une personne de distinction ; c'est sans doute parce qu'elle a plus d'éclat. »

En effet, quand un homme obscur ne s'est point acquis de gloire, on distingue difficilement si c'est parce qu'il ne l'a pas voulu, ou parce qu'il ne l'a pas pu. Je fais cas, sans doute, d'une vertu imposée par les circonstances, mais j'estime bien plus celle que l'on choisit librement que celle qui est le résultat de la nécessité. Un prince doit rendre graces à Dieu des biens qu'il possède. Saint Augustin a dit : « Rendez graces à Dieu des biens que vous avez, comme à la source de bonté de laquelle vous les tenez, et rapportez-lui toutes vos bonnes actions. » Un prince doit bien prendre garde de remettre entre des mains indignes, qui en abuseroient, le pouvoir qu'il tient de Dieu ; car ce seroit sur lui que retomberoient les fautes dont ses infidèles dépositaires se rendroient coupables, comme on le voit dans ces paroles du Seigneur, au dix-neuvième chapitre de l'Evangile de saint Jean : « Quand Pilate eut dit, je puis te crucifier ou te relaxer, le Seigneur lui répondit : Tu n'aurois aucun pouvoir sur moi, s'il ne t'avoit été donné d'en-haut ; aussi celui qui m'a livré entre tes mains a commis un bien plus grand péché. » Un prince doit avoir des mœurs irréprochables. C'est pourquoi saint Augustin dit, en parlant à un prince ou à un chef militaire : « Que la pureté conjugale, la modestie et la frugalité soient l'ornement de votre conduite. Car il seroit honteux que celui qui est indomptable aux hommes devînt l'esclave de la volupté, et que celui que le fer ne peut vaincre se laissât subjuguer par l'intempérance. »

---

personarum, nescio tamen quo pacto virtus plus in nobili placet, an forte quia plus claret ? »

Siquidem ignobilis cum caret gloria, non facile liquet, utrum careat, quia nolit aut quia non possit habere. Laudo factam de necessitate virtutem, sed plus illam quam elegit libertas, non induxit necessitas. Princeps de bonis quæ habet Deo gratias agere debet. Augustinus : « Ex his quæ habes, age gratias tanquam fonti bonitatis unde habes, atque in omnibus bonis actibus tuis da illi claritatem. » Multum debet princeps cavere, ne potestatem quam a Deo habet, indignis communicet, qui ea abutantur; mala enim ab eis facta ei imputarentur, sicut patet ex verbis Domini, *Joann.*, XIX : « Cum dixisset Pilatus : Potestatem habeo crucifigere te, et potestatem dimittere te; respondit ei Dominus : Non haberes potestatem adversus me ullam, nisi tibi esset datum desuper, propterea qui tradidit me tibi, majus peccatum habet. » Laudabiles mores debet habere princeps ; unde Augustinus loquens principi vel militi : « Ornet mores tuos pudicitia conjugalis, ornet sobrietas et frugalitas. Valde enim turpe est, ut quem non vincit homo, vincat libido, et obruatur vino, qui non vincitur ferro. »

CHAPITRE VIII.

Un prince doit se défendre du vice de l'orgueil.

Il faut qu'un prince soit exempt d'orgueil, s'il veut se défendre des autres vices. L'orgueil, en qualité de prince de tous les autres vices, porte une couronne, mais c'est une couronne de malédiction, selon ces paroles du vingt-huitième chapitre d'Isaïe : « Malheur à la couronne d'orgueil. » Quand ce vice entre dans une ame, il n'y vient pas seul; mais, en sa qualité de roi, il est suivi d'une nombreuse escorte, selon ce texte du vingtième chapitre de l'Ecclésiastique : « L'orgueil est la source de tous les péchés; » celui qui s'y laisse aller sera rempli de malédictions, c'est-à-dire de vices. Sur quoi on dit : De l'orgueil naissent les hérésies, les schismes, les médisances, l'envie, les dissensions, la jactance, les disputes, et autres semblables désordres.

Semblable à un roi, ce vice exige de grandes dépenses; tellement que les évêchés, les duchés et les empires ne fournissent pas assez à la vanité des orgueilleux. C'est pourquoi il est écrit au vingt-unième chapitre de l'Ecclésiastique : « La maison remplie de richesses sera ruinée par l'orgueil. » Malgré que l'orgueil exige de plus grands frais que les autres vices, il semble cependant qu'il en retire moins de profit. On retire en effet quelque satisfaction, au moins corporelle, des vices qui tiennent à la concupiscence des yeux; mais l'orgueil nuit à l'ame, sans avantage pour le corps. Aussi le livre de la Sagesse, chap. VI, fait-il dire aux damnés dans l'enfer : « A quoi nous a servi notre orgueil? Que nous a valu le faste de nos richesses que nous étalions avec tant de complaisance? » Dès que le vice de l'orgueil a pris pied quelque part, on l'en chasse difficilement; de même que les

---

CAPUT VIII.

Quod cavendum sit a superbia principi.

Necessarium est principi a superbia cavere, si vult ab aliis vitiis abstinere. Vitium superbiæ quasi rex est vitiorum, coronam habet, sed maledictam, juxta illud *Isa.*, XXVIII : « Væ coronæ superbiæ. » Quando hoc vitium venit ad aliquem, non venit solum, sed adducit magnam societatem ad modum regis, juxta illud *Eccles.*, XX : « Initium omnis peccati superbia; » qui tenet eam, adimplebitur maledictis, id est vitiis. Super quem locum sic habetur. De superbia nascuntur hæreses, schismata, detractiones, invidia, verbositas, jactantia, contentiones et hujusmodi.

Hoc vitium ad modum regis magnas expensas requirit, ita quod superbis hominibus non sufficiant episcopatus, ducatus vel regna : unde dicitur *Eccles.*, XXI : « Domus quæ nimis locuples est, annullabitur superbia. » Et cum superbia majores expensas requirat quam cætera vitia, tamen minus utilitatis habere videtur. Ex vitiis enim pertinentibus ad concupiscentiam oculorum, videtur consequi aliqua utilitas, saltem corporalis; superbia vero animæ nocet, corpori vero non videtur prodesse. Unde *Sap.*, VI, dicunt damnati qui sunt in inferno : « Quid nobis profuit superbia? et divitiarum jactantia quid contulit nobis? » Vitium superbiæ ex quo habet dominium in aliquo non de facile amittit;

rois n'abandonnent pas aisément une forteresse dont ils sont maîtres, et la défendent avec acharnement. Ce vice est très à craindre, car c'est une maladie que l'on a de la peine à guérir, comme le dit l'Ecclésiastique, chap. III : « L'assemblée des superbes demeurera incurable. » Si on cause tant d'effroi aux malades, quand on leur annonce que leur mal est incurable, de quelle terreur ne doivent pas être saisis ceux qui sont attaqués du vice de l'orgueil, quand le Saint-Esprit leur montre que leur infirmité est incurable? Le vice de l'orgueil est la tête de l'ancien serpent, laquelle doit être écrasée à tout prix. Aussi est-il dit au troisième chapitre de la Genèse, à la femme, qui est la figure de l'Eglise : « Elle t'écrasera la tête. » Un foible coup appliqué sur la tête du serpent le tue; c'est en vain que vous le frappez autre part; quand vous lui couperiez la queue, il n'en vivra pas moins. De même en est-il, si on se propose d'abandonner les autres vices, si on ne commence par se corriger de celui de l'orgueil. Saint Jérôme a dit : « L'ancien serpent est glissant, si vous ne lui tenez la tête, il vous échappera bientôt tout entier. » L'Ecclésiastique dit, chap. XXI : « Fuyez le péché comme un serpent. » Comme nous fuyons surtout la tête du serpent, ainsi devons-nous fuir l'orgueil, qui est la tête de tous les vices. Ecclésiastique, chap. XXV : « Il n'y a pas de tête plus redoutable que la tête du serpent. » Cette tête une fois écrasée, les autres vices sont facilement détruits. Saint Chrysostôme a dit : « Supprimez ce vice, qui fait que l'on veut briller aux yeux des hommes, et vous viendrez aisément à bout de tous les autres. » Le vice de l'orgueil est le premier-né du Pharaon infernal, par la mort duquel les enfants d'Israël obtiennent leur délivrance. Goliath, frappé à la tête par David, tomba la face contre terre, et de cette manière David le terrassa; ainsi en frappant généreusement

---

sicut reges non de facile amittunt castrum quod semel possident, quia potenter illud defendunt. Multum timendum est vitium superbiæ. Infirmitas enim est quæ vix sanatur, juxta illud *Eccles.*, III : « Synagogæ superiorum non erit sanitas. » Si in tanto timore sunt infirmi, cum eis dicitur quod infirmitatem habent incurabilem, in quanto timore debent esse qui laborant vitio superbiæ, cum Spiritus sanctus ostendat eis infirmitatem insanabilem habere? Vitium superbiæ caput est antiqui serpentis, cujus capitis contritioni maxime esset insistendum : unde *Gen.*, III, dictum est serpenti de muliere, quæ tenet figuram Ecclesiæ : « Ipsa conteret caput tuum. » Serpens modica percussione capitis occiditur ; si capiti parcatur, frustra cætera membra ipsius percutiuntur, amputata enim cauda nihilominus vivit. Sic frustra alia vitia a se amputare nititur, qui superbiam non relinquit. Hieronymus : « Lubricus est antiquus serpens, et nisi capite teneatur, totus statim illabitur. » *Eccles.*, XXI : « Quasi a facie colubri fuge peccata. » Sicut in colubro caput specialiter fugimus, sic superbia fugienda est, quæ caput est vitiorum. *Eccles.*, XXV : « Non est caput nequius super caput colubri ; » contrito hoc capite facile cætera vitia destruuntur. Chrysostomus : « Tolle vitium hoc, ut non velint homines hominibus apparere, et sine labore omnia alia vitia resecantur. » Vitium superbiæ primogenitus Pharaonis infernalis, in cujus morte filii Israel liberantur. Golias in capite percussus a Davide cecidit in faciem suam, et sic David prævaluit adversus eum; sic qui superbiam, quæ caput

en soi le vice de l'orgueil, qui est la tête du démon, on le vaincra et on mettra en fuite tous les autres vices.

L'orgueil est le dernier ennemi qui reste sur le champ de bataille de la vie humaine, pour livrer combat à l'homme jusqu'à son dernier soupir. D'après ce proverbe : « Quand vous aurez bien combattu, tenez-vous pour certain de la victoire, et quand vous l'aurez remportée, il vous restera encore à subjuguer l'orgueil. » L'orgueil est un escarpement et comme un fort qui protège les autres vices et empêche de les attaquer, comme on le voit chez les usuriers et les voleurs, qui ne veulent pas cesser leurs rapines, parce que s'ils s'en abstenoient, il leur semble qu'ils ne pourroient pas vivre honorablement au milieu de leurs concitoyens. Un prince qui veut s'abstenir du mal, doit réprimer le luxe, compagnon ordinaire de l'orgueil, dans sa personne, dans celle de sa femme, de ses enfants, ses serviteurs et ses ministres; dans les riches parures, dans les chevaux, le nombre des officiers de sa maison, dans la table, les vases d'or et d'argent, les palais et une foule d'autres choses semblables. Une vie pure et modeste, et une famille bien réglée, font la gloire de la religion. Un prince doit éviter une bonté cruelle, par une coupable négligence à corriger les vices de ses sujets. Saint Augustin a dit dans ses Lettres : « Le médecin qui fait lier un fou frénétique et le père qui châtie un fils désobéissant, sont bons l'un et l'autre, par cette conduite pleine d'intelligence et d'affection. Que s'ils les laissent libres l'un et l'autre, cette fausse douceur est plutôt cruauté. » Saint Bernard a dit dans son commentaire sur le Psaume XC, *Qui habitat* : « Celui à qui rien n'est caché sait combien je suis bon, combien je pourrois l'être, et avec quel plaisir je le suis: mais si je veux être bon au détriment d'une stricte équité, je deviens cruel et sans pitié. Car ce que je soustrais

---

diaboli est, in se viriliter percusserit, adversus diabolum prævalebit, aliis vitiis in fugam conversis.

Superbia in campo remanet non cessans ab impugnatione hominis, dum homo vivit, et juxta illud : « Cum bene pugnaris, cuncta subacta putaris. Quæ post infestat, vincenda superbia restat. » Superbia altitudo est, quasi quædam turris alia vitia defendens, et ea expugnari non permittens, ut patet in usurariis et raptoribus, qui ab usuris et rapinis cessare nolunt, quia videtur eis, quod si ab eis cessarent, inter vicinos suos honorifice vivere non possent. Si vult princeps a malis abstinere, necesse habet excessum refrænare, qui superbiam sequi solet, et in se, et in uxore, et filiis, et filiabus, in familia, et in ministris, in ornatu corporis, in equis, in multitudine familiæ, in conviviis, aut in vasis aureis et argenteis, et ædificiis, et multis aliis. Laus Domini est, ubi munda est possessio, et innocens familiæ disciplina. Multum cavendum est principi, ne subditorum negligendo correptionem, habeat crudelem miserationem. Augustinus in epistolis : « Modestus est medicus furenti frænetico, et pater indisciplinato filio, ille ligando, ille cedendo, sed ambo diligendo. Si autem illos negligant, et perire permittant, ista potius falsa mansuetudo crudelis est. » Bernardus super psalmum illum XC, *Qui habitat* : « Quantum ego compatiar, et si quid solatii possem impendere, quam libenter id facerem, novit ille quem nil latet ; verumtamen si de pœnarum diminutione solatium præbere voluero, crudelis et immisericors ero. Quantum enim sub-

au châtiment, je l'enlève au mérite; et ce que je prends à la semence, je le ravis à la moisson. Une petite soustraction de la semence est une grande perte pour la moisson. »

Fin du sixième livre.

LIVRE SEPTIÈME.

PROLOGUE.

Nous examinerons en dernier lieu, dans ce traité de l'Education des princes, de quelle façon ils doivent se conduire envers ceux qui sont contre eux, c'est-à-dire envers leurs ennemis. Et d'abord nous parlerons des devoirs de l'armée, laquelle est, en ce cas, absolument indispensable à un prince. C'est par une vue de la Providence que les soldats entourent l'Eglise pour la défendre. Zacharie, chap. IX : « Je ferai garder ma maison par mes soldats, qui l'environneront de tous côtés pour la défendre. » Ceux-là sont soldats de Dieu, qui cherchent sa gloire et non la leur.

CHAPITRE PREMIER.

Le métier des armes est pénible, honorable et périlleux.

Il est à remarquer que les grands princes ont à leur service différentes classes d'hommes. Car les uns sont préposés au service de bouche, les autres à sa garde-robe. Ceux-ci sont chargés du soin des écuries, et ceux-là le servent dans le métier des armes, qui est une

---

traham de pœna, tantum de corona furabor, tantum defraudabo fructus, quantum de semente subtraxero. Modica subtractio seminis non modicum est messis detrimentum. »

Explicit liber sextus.

LIBER SEPTIMUS.

PROOEMIUM.

Ultimo in hos opere eruditionis principum ostendendum est quomodo principes se habere debeant ad eos qui sunt contra ipsos, scilicet ad hostes. Et primo agemus de militum officio, quibus principes in hoc negotio plurimum indigent. Dei ordinatione milites circumdant Ecclesiam protegentes eam. *Zachar.*, IX : « Circumdabo domum meam ex his qui militant mihi. » Deo militant, qui Dei gloriam non propriam quærunt.

CAPUT PRIMUM.

Quod officium militiæ sit laboriosum, honorabile et periculosum.

Notandum quod magni principes habent in servitio diversa genera hominum. Aliqui enim serviunt eis in his, quæ pertinent ad victum; aliqui quæ pertinent ad vestitum; aliqui in custodia equorum; aliqui vero serviunt in officio militari, quod officium est grave, et laboriosum, honorabile seu

condition importante, difficile, ou pleine de gloire et de dangers. C'est une fonction dure et pénible; car les militaires doivent avoir la force du corps et la force de l'ame; cette dernière est bien plus noble que l'autre, puisqu'elle rend invincible. Tobie, chapitre V : « Ayez une grande force d'ame, » dit l'ange à Tobie. Et Sénèque a dit : « Il est plus facile de soumettre un peuple que de vaincre un homme. » Le Sauveur dit à ses disciples dans le dernier chapitre de l'Evangile de saint Matthieu : « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde. » On a vaincu le monde, quand on ne recherche pas ses faveurs et qu'on ne craint pas ses menaces. L'Apôtre prouve que le métier des armes est pénible, par ces paroles de sa première Epître à Timothée, chap. II : « Travaillez comme un bon soldat de Jésus-Christ. » C'est un emploi honorable; car les militaires sont réputés nobles et vivent noblement, en s'abstenant des œuvres avilissantes, parmi lesquelles la plus vile est le péché, lequel doit être en horreur aux hommes de guerre, s'ils veulent être véritablement nobles. Cicéron a dit : « On doit regarder comme vraiment libre celui qui n'est l'esclave d'aucune habitude honteuse. » La noblesse du sang n'est digne que du mépris, si elle n'est accompagnée d'aucune autre. Le Sage a dit : « Il n'y a pas de quoi se glorifier de la noblesse de son origine, si la partie la plus noble de notre être est dans l'esclavage. » Celui de l'ame est bien plus avilissant que celui du corps. Sénèque a dit de la vraie noblesse de nature : « Quel est celui qui est naturellement grand? Celui qui est naturellement porté à la vertu. » La noblesse gratuite est celle que possède celui qui a l'amitié de Dieu, parce qu'il est l'enfant du Seigneur. Le Sage a dit : « Glorifiez-vous de cette noblesse qui nous rend les enfants de Dieu et nous fait ses cohéritiers. » Un honneur particulier aux militaires, c'est que leur état les rapproche du prince, et qu'ils l'accompagnent, montés sur de superbes coursiers. Ensuite, parce qu'ils restent étrangers aux intrigues du monde, regardant ces misères

---

gloriosum, et periculosum. Quia grave est et laboriosum, oportet quod milites sint fortes non solum corpore, sed et animo. Fortitudo animi nobilior est quam corporis, hæc hominem invincibilem reddit. *Tob.*, V : « Fortis animo esto, » ait angelus Tobiæ. Seneca : « Facilius est gentem unam quam virum unum vincere. » *Matth.*, ult., dicit Christus discipulis : « Confidite, ego vici mundum. » Mundus vincitur, cum nec bona ejus amantur, nec mala timentur. Officium istud ostendit Apostolus laboriosum esse, I. *Tim.*, II, dicens : « Labora sicut bonus miles Christi. » Honorabile est officium : milites enim nobiles reputantur et nobiliter vivunt opera vilia declinando, inter quæ vilissimum est peccatum, quod specialiter a militibus est cavendum, si vere nobiles esse volunt. Tullius : « Is liber æstimandus est, qui nulli turpitudini servit. » Nobilitas carnis, si sola sit, res est contemptibilis. Sapiens : « Non est quo aliquis sibi de nobilitate generis blandiatur, si ex meliore parte famulus sit. » Multo indignius est mente servire quam corpore. De vera nobilitate naturali dicit Seneca : « Quis est generosus a natura bene ad virtutem compositus. » Nobilitas gratuita est cum aliquis Dei gratiam habet, quia Dei filius est. » Sapiens : « De illa nobilitate glorieris, quæ filios Dei et cohæredes facit. » Ad honorem officii militaris pertinet, quod milites principi familiares sunt, et in equis vadunt. Item, quod sæcularibus negotiis se

comme au-dessous de la noblesse de leur état. C'est un emploi dangereux; aussi donne-t-on une épée à celui qui se fait soldat, et le frappe-t-on sur le cou. Les autres officiers des princes n'ont point d'ennemis à combattre, et n'ont pas besoin d'être en armes pour exercer leur emploi; mais les militaires doivent l'être si bien, qu'on n'aperçoive que leurs yeux, et encore sont-ils souvent blessés. Mais les armes corporelles ne sont pas tout, il leur faut encore le bouclier de la sagesse, qui est bien plus noble que l'acier le mieux trempé, selon cette parole de l'Ecclésiaste, chap. IX : « La sagesse vaut mieux que les armes des gens de guerre. » Elle est bien plus noble, puisqu'elle protège la partie la plus distinguée, c'est-à-dire l'ame du soldat.

CHAPITRE II.

La patience est très-nécessaire au prince et aux gens de guerre.

Jésus-Christ, le prince de l'Eglise, a triomphé de ses ennemis par la patience plus que par la puissance. Aussi les militaires chrétiens doivent-ils, à son exemple, s'appliquer beaucoup à acquérir la patience, comme une qualité qui leur est indispensable, selon ces paroles de saint Paul aux Hébreux, chap. X : « La patience vous est nécessaire, afin qu'accomplissant la volonté de Dieu, vous en receviez la récompense. » Les serviteurs de Dieu portent leurs bonnes œuvres devant le souverain juge et en reçoivent le prix. Le monde étant rempli de toutes sortes de misères, la souffrance fait dévier du droit chemin ceux qui n'ont pas de patience, sans laquelle il est impossible d'être sage au milieu de tant de peines. Proverbes, chap. XIV : « Celui qui est patient se gouverne avec une grande prudence; l'impatient signale sa folie. » Celui qui est impatient se laisse conduire

---

non implicant, reputantes hoc non decere nobilitatem sui officii. Periculosum est hoc officium, ideo cum aliquis sit miles, gladius ei traditur, et in collo percutitur. Alii officiales principum non habent adversarios, sed nec oportet eos armari, cum faciunt officium suum; milites vero oportet armari ita quod soli eorum oculi appareant, ubi etiam aliquando vulnerantur, nec sufficiunt eis arma corporalia, immo etiam necessaria est eis sapientiæ armatura, quæ nobilior est, juxta illud *Ecclesiast.*, IX : « Melior est sapientia quam arma bellica. » Vere nobilior est, quæ partem nobiliorem militis protegit, scilicet animam.

CAPUT II.

Quod patientia valde sit necessaria principi et militibus.

Princeps Ecclesiæ Christus potius triumphavit de hoste patiendo, quam percutiendo. Exemplo ergo ejus milites christiani patientiam multum debent amplecti tanquam multum eis necessariam, juxta illud *Hebr.*, X : « Patientia vobis necessaria est, ut voluntatem Dei facientes, reportetis promissionem. » Portant servi Dei ad judicem meritum, et reportant præmium. Cum mundus sit plenus malis, mala illa multos faciunt deviare via bona patientiam non habentes, sine ipsa inter tot mala nullus sapienter se regit. *Prov.*, XIV : « Qui patiens est, multa gubernatur sapientia; qui autem impatiens est, exaltat

par un aveugle et suit les conseils d'un insensé ; car la colère, qui est une courte fureur, aveugle celui qui lui obéit. Un homme sans patience est comme un homme sans armes au milieu de ses ennemis, ce qui le met en grand danger de périr. A peine se passe-t-il un jour sans qu'il se mette en colère, et il arrive quelquefois qu'il est tellement en fureur, qu'il tourne ses mains contre sa propre personne, quand, poussé par la colère, il n'est plus maître de lui-même, selon ces paroles de la Sagesse, ch. XVII : « L'homme donne la mort à son ame par sa méchanceté. » D'autres fois il attaquera ses frères par des injures et de mauvais traitements ; et, ce qui est plus fort, il s'attaque même à Dieu en le blasphémant ; bien mieux, il incendie sa maison et ses champs du feu de sa colère. Ce qui prouve parfaitement ces paroles du dix-neuvième chapitre du livre des Proverbes : « Celui qui ne peut rien endurer en souffrira de la perte. » Ecclésiastique, ch. II : « Malheur à ceux qui n'ont plus de patience. »

Quatre considérations nous feront supporter patiemment les tribulations. La première est de considérer celles que le Seigneur a souffertes. Saint Augustin a dit : « Une grande consolation découle du chef dans les membres. » Saint Bernard : « Vous supporterez vos peines avec plus de résignation, en considérant celles de Notre-Seigneur. » Saint Jean, chap. XV : « Souvenez-vous de la parole que je vous ai dite, le serviteur n'est pas plus que le maître. Le Seigneur, au lieu de la vie tranquille et heureuse dont il pouvoit jouir, a souffert la croix. » Saint Paul aux Hébreux, chapitre II : « Il vaut mieux être dans la fournaise de Babylone avec le Fils de Dieu, que dans les délices avec Pharaon. » Saint Paul aux Hébreux, chap. XI : « C'est par la foi que Moïse, lorsqu'il fut devenu grand, renonça à la qualité de fils de Pharaon, et qu'il aima mieux être affligé avec le peuple de Dieu, que de jouir du plaisir si court qui se trouve dans le péché,

---

stultitiam suam. » Qui impatiens est ad ducatum cæci ambulat, et ad consilium insani operatur. Iræ enim qui obedit excæcat eum, quæ etiam brevis furor est. Homo qui non habet patientiam est velut homo inermis inter inimicos suos, unde in magno periculo est ; vix pertransit dies, quo iratus non sit, et aliquando tanta est ira, quod in se manus injicit, dum per odium malitiæ consentit, juxta illud *Sap.*, XVII : « Homo per malitiam occidit animam suam. » Aliquando fratrem suum vel verbis vel verberibus aggreditur, immo quod plus est, ipsum Deum aggreditur, blasphemando ; ipse igne iræ domum suam et bona sua incendit, unde verissimum est illud *Prov.*, XIX : « Qui impatiens est, sustinebit damnum. » *Ecclesiasticor.*, II : « Væ his qui perdiderunt sustinentiam. »

Ad hoc quod aliquis tribulationes patienter sustineat, quatuor multum possunt valere. Primum est si tribulationes quas Dominus ejus sustinuit attendat. Augustinus : « Magna consolatio membris ex capite. » Bernardus : « Videntes angustias Domini nostri, levius vestras portabitis. » *Joann.*, XV : « Mementote sermonis mei, quem dixi vobis : Non est servus major domino suo. » « Dominus proposito sibi gaudio sustinuit crucem, » *Hebr.*, XII. Melius est esse cum filio Dei in fornace Babylonis, quam cum Pharaone in deliciis. *Hebr.*, XII : « Fide Moyses grandis factus, negavit se esse filium Pharaonis, magis eligens affligi cum populo Dei, quam temporalis peccati habere jucunditatem, ma-

jugeant que l'ignominie de Jésus-Christ étoit un plus grand trésor que toutes les richesses de l'Egypte, parce qu'il envisageoit la récompense. » La seconde réflexion est de considérer que ces tribulations sont le partage de ses enfants et de ses meilleurs amis. Nous devons désirer que Dieu nous traite plutôt comme ses amis et ses enfants que comme des ennemis et des enfants adultérins, et comme des malades de qui on espère la guérison, plutôt que comme des malades désespérés à qui l'on permet tout.

La troisième considération est l'utilité que l'on retire des peines en cette vie, ainsi que Dieu le dit à saint Paul, qui lui demandoit d'être délivré de l'aiguillon de la chair. « Ma grace te suffit, lui dit-il; car la vertu se perfectionne dans l'infirmité. » A quoi le saint Apôtre, raffermi par ces paroles consolantes, répondit : « Je me glorifierai volontiers dans mes infirmités, afin que la vertu de Jésus-Christ habite en moi. » La quatrième est la considération des peines à venir, laquelle est de deux sortes, c'est-à-dire, la rémission des peines de l'autre vie et la récompense de la gloire. Les saints regardent comme un bien les peines temporelles, parce qu'ils espèrent qu'elles les délivreront de l'horrible châtiment des peines de l'autre vie. Car il y a dans la remise de ces peines une indulgence semblable à celle que l'on feroit à un homme qui devroit des pièces d'argent et qui paieroit avec une fève. En effet, les châtiments de l'autre vie sont plus, en comparaison des peines de ce monde, qu'une pièce d'argent en comparaison d'une fève. Saint Paul a dit, Epître aux Romains, ch. VIII, de l'immensité de la gloire du ciel : « Les souffrances de ce monde ne sont pas à comparer à la gloire qui sera révélée en nous dans l'autre vie. » Le soldat de Jésus-Christ doit être particulièrement couvert des armes spirituelles, comme tenant plus à la garde de son cœur qu'à celle de son corps, selon ces paroles du livre des Proverbes, chap. IV : « Appliquez-vous,

---

jores divitias æstimans thesauro Ægyptiorum improperium Christi ; aspiciebat enim in remunerationem. » Secundum est, quod attendant ad eos tribulationes dari amicissimis ejus et filiis. Potius debemus velle quod Deus faciat nobis ut amicis et filiis, quam ut inimicis et adulteris. Item, quod faciat nobis sicut ægris de quorum salute speramus, quam sicut ægris desperatis, quibus omnia concedantur.

Tertium est, ut attendatur utilitas, quæ in præsenti ex tribulatione provenit, sicut consolatus est Dominus B. Paulum petentem stimulum carnis a se removeri : « Sufficit, inquit, tibi gratia mea ; nam virtus in infirmitate perficitur, » quo audito Paulus consolatus respondit : «Libenter gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi. » Quartum est, ut attendatur utilitas tribulationum futurarum, quæ duplex est, scilicet absolutio a debito pœnæ futuræ, et remuneratio gloriæ. Sancti pœnam temporalem lucrum putant, quia pro illa magnitudinem pœnæ futuræ se evasuros æstimant. In hac vero absolutione talis esset misericordia, qualis esset, si aliquis debens marcas absolveretur pro fabis quibus computatum est. Plus enim est pœna futura comparatione præsentis, quam marca respectu fabæ. De magnitudine vero gloriæ habetur *Rom.*, VIII : « Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis. » Spiritualibus armis specialiter oportet Christi militem esse armatum tanquam illum qui custodiæ cordis plus in-

avec tout le soin possible, à la garde de votre cœur. » Le soldat de Jésus-Christ doit être couvert d'une triple cuirasse; d'abord de la parole de Dieu. Proverbes, chapitre XXX : « Toute parole de Dieu est un bouclier de feu, pour ceux qui mettent leur confiance en lui. » D'abord elle est un bouclier, parce qu'elle nous défend contre le mal; et un bouclier de feu, parce qu'il nous embrase de l'amour de Dieu et des bonnes œuvres. Il doit s'aider des bons exemples et particulièrement de celui de Jésus-Christ. Ire Epître de saint Pierre, chap. IV : « Armez-vous des pensées de Jésus-Christ, qui a souffert dans sa chair. » Lamentations de Jérémie, chap. III : « Il leur donnera vos souffrances, comme un bouclier qui défendra leur cœur. » La considération des peines du Sauveur est comme un bouclier pour les soldats de Jésus-Christ. Il faut encore se munir de bonnes œuvres, lesquelles nous défendent puissamment. Saint Augustin a dit : « Le tentateur ne séduit pas facilement celui qui est occupé de bonnes œuvres. »

CHAPITRE III.

Comment le prince et le soldat doivent se comporter en prenant les armes, en allant au combat et en faisant le siége d'une ville.

Les soldats qui vont au combat étant très-exposés, doivent être préparés à la mort, ainsi que des malades, qui se croient près du tombeau, désirent être préparés à paroître devant le Juge suprême. Ils doivent craindre d'offenser Dieu, parce qu'ils ont grandement besoin du secours du ciel. Deutéronome, chap. XXIV : « Quand vous sortirez pour combattre l'ennemi, abstenez-vous de toute action coupable. » De même que celui qui s'engage en combat singulier doit être plein de piété envers Dieu et les saints, ainsi doit l'être celui qui va combattre en bataille rangée. Quand un soldat s'arme pour le

---

tendit quam corporis, secundum illud *Proverb.*, IV : « Omni custodia serva cor tuum. » Tripliciter armatus esse debet, scilicet Dei verbo. *Proverb.*, XXX : « Omnis sermo Dei clypeus ignitus est sperantibus in se. » Clypeus, quia a malo protegit, ignitus vero, quia ad amorem Dei et bonorum operum accendit. Exemplis bonis, et specialiter exemplo Christi, I. *Petr.*, IV : « Christo in carne passo, et vos eadem cogitatione armamini. » *Thren.*, III : « Dabit eis scutum cordis laborem tuum. » Labor Christi consideratus quasi quoddam scutum est Christi militibus. Item, operatione bona quæ multum valet ad custodiam. Augustinus : « Non facile capitur a tentatore qui bono vacat exercitio. »

CAPUT III.

Quomodo princeps vel miles se debeat habere armando, ad pugnam exeundo et civitatem obsidendo.

Sicut infirmi qui credunt se proximos morti, paratissimi volunt esse ad moriendum, sic milites pugnaturi parati debent esse mori, cum sint morti propinqui. Multum debent cavere offensam Dei tanquam illi qui multum indigent gratia divini adjutorii. *Deuter.*, XXIV : « Quando egressus fueris adversus hostes tuos in pugnam, custodies te ab omni re mala. » Cum pugnaturus in duello devotus sit Deo et sanctis ejus, quantum devotus debet esse qui cum multitudine est pugnaturus ? Miles cum

combat, il doit songer à celui de qui lui vient la valeur, afin que, dans l'action, il recherche sa gloire. Saint Augustin a dit : « Quand vous prenez votre équipement de guerre, rappelez-vous que votre valeur corporelle est un don de Dieu; que si vous êtes pénétré de cette pensée, vous ne tournerez pas les dons de Dieu contre Dieu lui-même. » Celui qui a mis sa confiance en Dieu ne doit pas être lâche, mais il doit être prêt à vaincre ou à mourir avec gloire, à l'exemple de ces braves, dont il est parlé au chapitre IV du premier livre des Machabées : « Lisias, voyant les siens en déroute et l'acharnement des Juifs, qui étoient disposés à vaincre ou à mourir, s'en alla à Antioche. » Selon cette parole de Sénèque, « L'ennemi est plus dangereux dans une déroute, » Josué fut très-irrité à la vue du peuple de Dieu qui prenoit la fuite en face de l'ennemi, et adressa ces paroles à Dieu en raillant les Juifs : « Seigneur mon Dieu, qu'ai-je à dire à la vue de Jérusalem qui tourne le dos à ses ennemis? » Aristote prouve, dans son Traité de la nature des animaux, qu'il y a dans le corps humain deux membres qui sont très-nobles, savoir, la tête et la main. Il dit que la tête est un membre divin qui produit l'intelligence et le sentiment; et de la main qu'elle est l'organe des organes. « La main, dit-il, qui est l'organe des organes, convient parfaitement à la puissance des puissances. » Le clergé est la tête dans le corps de l'Eglise, et l'armée en est la main. Le clergé a la prééminence de l'intelligence et du sens, et l'armée protège le clergé; et, bien qu'il soit dans les attributs de la force armée de défendre toute l'Eglise, elle doit protéger spécialement le clergé, de qui elle reçoit sa règle de conduite, et lui doit aide et protection. Dieu, qui a voulu qu'il y eût une étroite union entre l'armée et le clergé, a mis, par cette loi de rapports mutuels d'alliance intime, un grand obstacle aux efforts de

---

armatur ad pugnam, cogitare debet a quo habet fortitudinem, ut pugnando ipsius gloriam quærat. Augustinus in epistola : « Primum hoc cogita quando armaris ad pugnam, quia virtus tua etiam corporalis donum Dei est; si enim sic cogitabis, de dono Dei non facies contra Deum. » Spem et fiduciam debet habere miles in Deo non pusillanimiter acturus, sed fortiter vivere, vel mori paratus, exemplo illorum militum strenuissimorum, de quibus legitur, I. *Machab.*, IV : « Videns Lysias suorum fugam, et Judæorum audaciam, et quod parati essent aut vivere aut mori, fortiter abiit Antiochiam. » Juxta verbum Senecæ: « Perniciosior est hostis fugientibus. » Multum iratus fuit Josue irridens populum Domini fugientem : « Domine Deus, inquit, quid dicam, videns Hierusalem hostibus suis terga vertentem? » Aristoteles in libro *De natura animalium*, ostendit, duo membra valde nobilia esse in corpore humano, scilicet cerebrum et manum. De cerebro dicit quod est membrum divinum, cujus operatio est intellectus et sensus. De manu vero dicit quod est organum organorum : « Convenit, inquit, potentiæ potentiarum organum organorum manus. » In corpore Ecclesiæ quasi cerebrum est clerus, quasi manus est militum cœtus. Clerus intellectu et sensu præcellit; cœtus vero militum clerum protegit; et si totam Ecclesiam debeat defendere, maxime tamen clerum, ab eo habet directionem, et debet ei protectionem. Hanc Dei ordinationem qua Deus vult inter clerum et milites magnam esse dilectionem, multum nititur inimicus humani generis impedire, sciens concordiam

l'ennemi du genre humain, qui sait que l'entente cordiale de ces deux corps de la société est très-utile à l'Eglise, tandis que leur désunion lui est très-préjudiciable. Le prince et l'armée doivent faire la guerre en vue de la paix, selon ces paroles d'une lettre de saint Augustin : « Soyez pacifique en faisant la guerre, afin de ramener l'ennemi aux avantages de la paix, par la victoire que vous remporterez sur lui. Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu. » Et encore : « Que la nécessité et non la volonté vous fasse combattre ses ennemis ; de même que vous lui rendez guerre pour guerre, vous lui devez grace sitôt qu'il se soumet ou qu'il est vaincu. » Il écrit encore au dix-neuvième chapitre de la Cité de Dieu : « On sait que la guerre n'a d'autre but que la paix. » On lit dans le Deutéronome, chap. XX : « Quand vous viendrez assiéger une ville, vous lui offrirez la paix d'abord. » Et dans le même chapitre : « Quand vous mettrez devant une ville un siége qui durera longtemps, et que vous élèverez autour des forts et des remparts, afin de la prendre, vous n'abattrez point les arbres qui portent du fruit dont on peut manger, et vous ne renverserez point à coups de cognée tous les arbres des pays d'alentour, parce que ce n'est que du bois et non des hommes qui puissent accroître le nombre de vos ennemis. Que si ce ne sont point des arbres fruitiers, mais des arbres sauvages, qui servent à d'autres usages, vous les abattrez et en ferez des machines, jusqu'à ce que vous ayez pris la ville qui résiste contre vous. »

CHAPITRE IV.

Le prince et les soldats doivent craindre la passion de la vaine gloire.

Les princes et les soldats doivent craindre et éviter la vaine gloire. Saint Grégoire a dit : « C'est folie de rechercher ce qui passe là où nous pouvons trouver ce qui est éternel. » Ce péché est un outrage à

---

et amorem eorum valde utilem esse Dei Ecclesiæ, discordiam vero valde noxiam. Debet princeps et cœtus militum bellando pacem intendere, juxta illud Augustini in epistola : « Esto in bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas. Beati enim pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur. » Idem : « Pugnantem hostem necessitas perimat non voluntas; sicut bellanti et resistenti violentia redditur, jam victo vel capto misericordia debetur, maxime in quo pacis perturbatio non timetur. » Item, XIX. lib. *De Civit. Dei* : « Constat pacem belli esse optabilem finem. » *Deuter.*, XX : « Si quando accesseris ad expugnandam civitatem, offeres ei primum pacem. » In eodem : « Quando obsederis civitatem multo tempore, et munitionibus circumdederis, ut expugnes eam, et non succides arbores de quibus vesci potes, nec per circuitum securibus debes vastare regionem, quoniam lignum est, et non homo, nec potest bellantium contra te augere numerum. Si qua autem ligna non sunt pomifera, sed agrestia, et in alios usus apta, succides, et instrues machinam donec capias civitatem quæ contra te dimicat. »

CAPUT IV.

Quod vana gloria sit timenda principi et militibus.

Principes et milites multum debent cavere et timere gloriam vanam. Gregorius :

Dieu, inutile, pernicieux et dangereux pour ceux qui s'y livrent. Celui qui aime la vaine gloire, à qui Dieu a départi ses dons, qui n'appartenoient qu'à lui, à cette seule condition que Dieu en auroit la gloire et l'homme le profit, ravit la part de Dieu, c'est-à-dire la gloire, et par là perd justement celle qui lui revenoit, c'est-à-dire le profit que Dieu lui avoit laissé. Il préfère les applaudissements d'hommes méprisables, c'est-à-dire des flatteurs et des histrions, à l'amitié de Dieu, en recherchant leur approbation, sans songer à mériter celle de Dieu, en se faisant leur esclave, par crainte des jugements des hommes, ce qui lui importeroit peu, s'il ne dépendoit pas d'eux de quelque façon. Saint Paul, Ire Epître aux Corinthiens, chap. IV : « C'est le Seigneur qui me juge. » Il est l'esclave des flatteurs et des histrions, en se recommandant à eux, en leur jetant de vieux oripeaux. Saint Martin donna la moitié de son manteau à un pauvre, afin de revêtir Jésus-Christ dans la personne de ce pauvre. Les princes et les soldats qui aiment la vaine gloire donnent leur manteau tout entier et leurs autres vêtements au diable, dans la personne de ses serviteurs; tantôt ils élèvent les flatteurs et les histrions; et tantôt les abaissent. Saint Bernard a dit : « Ceux qui font dépendre leur conscience du jugement des hommes sont tantôt grands, tantôt petits, tantôt nuls à leurs propres yeux, selon qu'il plaît aux hommes de les louer ou de les blâmer; ils montent jusqu'au ciel et descendent jusqu'aux abîmes de l'enfer. » C'est folie de se féliciter ou de s'attrister de pareils jugements, parce que ceux de qui ils émanent sont des aveugles, par rapport à notre mérite, qui a sa source dans notre conscience, et qu'il n'y a que Dieu qui puisse nous juger. Saint Bernard a dit : « Pourquoi suis-je si sensible à mon jugement ou à celui des autres, puisque ni l'un ni l'autre ne me rend digne d'éloge ou de

---

« Stultum est inde transitoria quærere, unde possumus æterna habere. » Peccatum vanæ gloriæ Deo est multum injuriosum, amatoribus suis infructuosum, damnosum et periculosum. Amator vanæ gloriæ, cui Deus bona sua quæ totaliter erant ipsius, tali conditione dedit, ut Deus haberet gloriam, homo vero utilitatem. Deo partem suam scilicet gloriam subripit, et ideo partem suam, scilicet utilitatem a Deo sibi concessam, merito perdit. Ipse judicium vilium personarum, scilicet adulatorum et histrionum, Dei judicio præponit, laudem eorum appetens, de laude Dei non curans, dominio eorum se submittens, dum judicio eorum timet, quod non timeret nisi aliquo modo eis subjectus esset, I. *Corinth.*, VI : « Qui me judicat, Dominus est. » Ipse servus est adulatorum et histrionum, redimens se erga eos vestes veteres eis dando. Beatus Martinus medietatem pallii sui dedit pauperi, ut in paupere indueret Christum. Principes et milites vanæ gloriæ amatores in servis diaboli integro pallio et aliis vestibus induunt diabolum; adulatores et histriones eos nunc magnificant, et nunc adnihilant. Bernardus : « Qui conscientias suas in alienis linguis posuerunt modo parvi, modo magni, modo nulli sibi videntur, prout linguis hominum eos laudare vel vituperare placuerit; ascendunt usque ad cœlos, et descendunt usque ad abyssos.» Fatuum est de judicio talium vel gloriari vel offendi, cum ipsi quasi cæci sint quantum ad bonitatem nostram quæ primo cordis est, et cum a Deo judicari debeamus. Bernardus : « Ut quid alieno, vel mei ipsius testimonio sum contemptus, cujus

blâme? Si je devois paroître devant votre tribunal pour y entendre ma sentence, je comprends que je devrois tenir à vos suffrages; mais comme ma cause ne devroit être portée que devant celui de Jésus-Christ, je serois insensé de me glorifier de mon témoignage ou de celui des autres. » Il a dit encore : « Le fidèle qui ne peut pas se garder lui-même ne jugera pas sage de confier sa gloire aux lèvres des hommes, meuble sans clef et sans serrure. »

Le péché de la vaine gloire est funeste à ses victimes; il les prive des biens temporels qu'ils prodiguent pour l'obtenir. Il leur ravit également les biens spirituels, qui leur sont aussi inutiles, par la perversité de leur intention. Le moyen le plus sûr pour eux d'arriver à la gloire seroit de la mépriser, parce que, selon la parole du Sage, la gloire humaine n'a que cela de bon, c'est de chercher ceux qui la fuient, et de fuir ceux qui la cherchent.

L'amour de la vaine gloire est dangereux dans les princes et les soldats, parce qu'il les pousse à s'exposer au danger, leur fait souffrir mille fatigues et entreprendre mille travaux, et, comme s'ils étoient les mères du diable, ils bravent la mort pour une fumée de gloire humaine. La gloire de ce monde est une fleur, parce que ce sont les enfants, ou plutôt les enfantillages de ce monde qui la cueillent. Isaïe, chapitre XL : « Toute chair n'est que de l'herbe, et toute sa gloire est comme la fleur des champs. » Cette fleur sèche bien vite, d'après les paroles du même prophète, chapitre XXVIII : « Cette fleur, qui fait leur joie et leur vanité, sera bien éphémère. » Les princes et les soldats doivent être bien fidèles à rendre à Dieu l'honneur qu'il leur demande; en sorte que quand la gloire se présente à eux, ils doivent en faire hommage au Roi de gloire, à qui elle appartient, en disant : « Ce n'est point à nous, Seigneur, ce n'est point à nous, mais donnez la gloire à votre nom. » Si Dieu est vraiment pour eux

---

nec vituperio reprobus, nec laude dignus inveniar? Si ad tribunal vestrum indicandus astarem, merito laude vestra gloriarer; nunc autem cum solius Christi judicio sim præsentandus, quantæ insaniæ est mei vel alterius judicio gloriari? » Item : « Fidelis non suimet custos, non tutum arbitratur labiis hominum committere gloriam suam arcæ sine clave et sine sera. »

Multum damnosum est peccatum vanæ gloriæ amatoribus suis; bona temporalia eis aufert, quæ pro gloria humana prodige expendunt. Aufert etiam spiritualia bona, quæ etiam inutilia sunt eis, quia corrupta intentione fiunt. Via convenientior ad gloriæ acquisitionem eis esset contemptus gloriæ, quia secundum verbum Sapientis, hoc solum habet humana gloria gloriosum, quod appetentes se fugit, et fugientes appetit.

Periculosus est valde amor vanæ gloriæ in principibus et militibus. Facit enim eos periculis exponere, et labores et dolores multos sustinere, ut quasi matres diaboli sint, mortem pro humana gloria sustinendo. Vana gloria est flos quia pueris vel potius puerilibus hujus mundi colligitur. *Isa.*, XL : « Omnis caro fœnum, et omnis gloria ejus sicut flos agri. » Cito arescit flos iste, juxta illud *Isa.*, XXVIII : « Erit flos decidens gloria exultationis. » Fideliter se debent habere et principes, et milites, gloriam quam Dominus vult ei reddendo; unde cum offertur eis, debet offerre ei regi gloriæ cujus est, dicentes : « Non nobis Domine, non nobis, sed nomini tuo da glo-

le Roi de gloire, il sera aussi également le Dieu des vertus, en leur donnant la force et le courage. Nous avons un exemple de cette fidélité à rendre hommage à Dieu de la gloire de ce monde, dans la personne de Joab, chef de l'armée de David, qui ne recherchoit point la gloire pour lui, mais pour le Seigneur son Dieu. C'est pourquoi David a dit, à ce sujet, dans le second livre des Rois, chap. XII, ces belles paroles : « J'ai battu Rabath, et cette ville, environnée d'eaux, va être prise. Faites assembler le reste du peuple, et venez au siége de la ville, et prenez-la; de peur que lorsque je l'aurai détruite, on ne m'attribue l'honneur de cette victoire. » Saint Bernard a dit : « Vous êtes un véritable serviteur de Dieu, si vous ne retenez rien pour vous de la gloire immense de Dieu, qui, bien qu'elle n'ait point sa cause en vous, peut cependant passer par vous. »

CHAPITRE V.

La colère est un vice très-dangereux dans un prince.

La colère étant un vice très-dangereux dans un prince; il doit éviter soigneusement d'avoir auprès de sa personne des hommes violents, capables de l'irriter, et de se laisser dominer par ce sentiment coupable, comme aussi de le laisser séjourner dans son cœur. La colère étant un feu qui ravage, il n'est pas sûr d'être l'ami et le familier d'un homme colère. Livre des Proverbes, chapitre XXII : « Ne soyez point ami d'un homme colère. » Ibidem, chapitre XV : « L'homme colère excite les querelles, l'homme patient apaise celles qui étoient déjà nées. » Ibidem, chap. XXVI : « L'homme colère est, pour allumer les disputes, ce qu'est le charbon à la braise et le bois au feu. » Un prince ne doit point s'entourer de conseillers violents et coleres, selon cette parole du Sage : « Deux choses sont particulièrement opposées

---

riam. » Si apud eos Deus fuerit rex gloriæ, ipse erit eis Dominus virtutum dando virtutem et fortitudinem. Hujus fidelitatis exemplum habemus in Joab principe militiæ David, quoniam non sibi, sed domino suo volebat gloria; unde II *Reg.*, XII, scripsit David in hunc modum : « Dimicavi adversus Rabat, et capienda est urbs aquarum; nunc congrega reliquam partem populi, et obside civitatem, et cape eam, ne cum a me vastata fuerit urbs, nomini meo ascribatur victoria. » Bernardus : « Fidelis revera famulus es, si de multa gloria Domini tui, etsi non existente ex te, tuo tamen transeunte per te, nil manibus tuis hærere contingat.

CAPUT V.

Quod ira principi valde sit periculosa.

Cum multum periculosa sit ira in principe, valde cavendum est ei ne secum habeat homines iracundos, a quibus exuratur, et ne ab ipsa ira superetur, et ne ira in sinu cordis sui diu moretur; cum ira ignis sit, non est tutum esse propinquum et familiarem homini iracundo. *Proverb.*, XXII : « Noli esse amicus homini iracundo. » Ibidem, XV : « Vir iracundus provocat rixas; qui autem patiens est, mitigat suscitatas. » Ibidem, XXVI : « Sicut carbones ad prunam, et ligna ad ignem, sic homo iracundus incendit litem. » Caveat princeps ne pro consiliariis habeat homines præcipites et iracundos, secundum illud Sapien-

à la sagesse dans les conseils, la précipitation et la colère. » Sénèque prouve combien il est nécessaire à un prince de réprimer la colère, par un exemple très-applicable à un roi : « Les abeilles sont très-irritables, dit-il, et se précipitent volontiers sur leur ennemi, dans le corps duquel elles laissent leur aiguillon; leur roi n'en a pas, la nature ne lui ayant pas permis d'être cruel, ni de tirer une vengeance qui n'est qu'au prix de sa vie; aussi lui a-t-elle ôté son aiguillon et n'a pas donné d'arme à sa colère, donnant par là une belle instruction à tous les rois. Honte à qui ces petits animaux ne serviroient pas de modèle. » On doit être d'autant plus modéré, qu'on peut faire plus de mal. Un prince emporté est intolérable. Proverbes, chap. XVIII : « Qui pourra soutenir un esprit qui s'emporte aisément à la colère? Un prince doit bien prendre garde de se laisser dominer par la colère. Job, chapitre XXXVI : « Que la colère ne vous surmonte point, pour vous porter à opprimer l'innocent. » Un prince doit regarder la colère comme un ennemi redoutable et craindre sa domination plus que celle d'un homme. Le zèle de la justice, qui est semblable au feu, doit brûler dans l'huile de la miséricorde. Une mèche sans huile consume la lampe où elle est allumée, de même le feu du zèle est nuisible à l'homme, s'il manque de l'huile de la miséricorde. Le Sauveur pleura sur Jérusalem avant de la détruire, ce qu'il devoit faire cependant par un juste jugement de sa justice éternelle. Saint Luc, chapitre XIX. On a dit sur ces paroles de saint Matthieu, chapitre V : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, » « La miséricorde est l'œil de la justice, et la justice sans la miséricorde est une aveugle fureur. » Le prince, qui tient la place de Dieu, doit l'imiter dans ses jugements, toujours exempts du trouble de la colère, selon ce passage du douzième chapitre de la Sagesse : « Comme vous êtes le dominateur souverain, vous êtes calme dans vos jugements. »

---

tis : « Duo sunt maxime contraria consilio, scilicet festinanti, et ira. » Quod ira principis sit refrænanda, ostendit Seneca, exemplum pœnis de rege aptum : « Iracundissimæ, inquit, ac pro captu corporis pugnacissimæ sunt apes, aculeum in vulnere relinquunt, rex ipse sine aculeo est ; noluit ipsum natura nec sævum esse, nec ultionem in agone constitutum petere, telumque detraxit, et iram ejus inermem reliquit, exemplum hoc omnibus regibus ingerens. Pudeat ab exiguis animalibus non trahere mores. » Tanto moderatior animus esse debet, quanto vehementius nocet. Intolerabilis est princeps si sit iracundus. *Proverb.*, XXIII : « Spiritum ad irascendum facilem quis poterit sustinere ? » Multum cavendum est principi ne ab ira superetur. *Job*, XXXVI : « Non te superet ira, ut aliquem opprimas. » Debet princeps iram hostem valde nocivum reputare, et amplius timere superari ab ira, quam superari ab homine. Zelus justitiæ, qui est quasi ignis, ardere debet in oleo misericordiæ. Ignis absque oleo lampadem destruit, sic zelus justitiæ, si desit oleum misericordiæ, nocet homini. Salvator destructionem Hierusalem, quam ex justitia facturus erat, prius flevit, *Luc.*, XIX. Super illud *Matth.*, V : « Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, » sic habetur : « Justitiæ lumen est misericordia, justitia sine misericordia cæcus furor est. » Princeps qui locum Dei tenet, Deum judicando imitari debet, qui sine perturbatione iræ judicat, secundum illud *Sap.*, XII : « Tu dominator

Diogène ayant été offensé par son esclave, lui dit : « Si je n'étois en colère, je te ferois expirer sous les verges. » Il faut chasser la colère du cœur, sitôt qu'elle y apparoît. Ecclésiastique, chap. VII : « La colère reste dans le cœur de l'insensé. » Job, chapitre V : « La colère fait mourir l'insensé. » La colère étant un feu infernal, celui qui ne la chasse pas sur-le-champ du fond de son cœur est un véritable insensé. Elle ferme l'œil du cœur à la connoissance de la vérité, de même qu'une poutre, selon cette parole du Sage : « La colère empêche l'esprit de discerner la vérité. » Nous retirons, sitôt qu'il est possible, le fétus qui est tombé dans l'œil de notre corps, et, par une négligence capable d'étonner, nous laissons séjourner la poutre qui est dans l'œil de notre cœur. Saint Paul, Epître aux Ephés., ch. IV : « Que le soleil ne se couche pas sur votre colère. » Il n'est pas moins surprenant de voir un homme qui a dans l'œil la poutre de la colère ou de la haine, et qui veut juger et corriger les autres. Saint Matthieu, chap. VII : « Hypocrites, commencez d'abord par arracher la poutre qui est dans votre œil, et alors vous viendrez arracher la paille qui est dans celui de votre frère. »

CHAPITRE VI.

Un prince doit craindre et éviter une indulgence excessive.

Un prince doit craindre et éviter une trop grande indulgence. Il doit considérer que Dieu, qui est très-sage et très-patient, doit punir les offenses qu'on a commises envers lui, à la fin du monde. Un ver de terre ne doit pas être plus pressé que Dieu de se venger de ses ennemis. Saint Augustin a dit : « La religion consiste à imiter ce que nous adorons. » Il en est, pour l'homme, de la sagesse comme de la patience. Proverbes, chap. XIV : « Celui qui est patient se gouverne

virtutum cum tranquillitate judicas. » Diogenes cum servus suus eum offendisset ait illi : « Nisi iratus essem, jam te verberibus enecassem. » Sine mora ira a sinu cordis est auferenda. *Ecclesiast.*, VII : « Ira in sinu stulti requiescit. » *Job*, V : « Virum stultum interficit iracundia. » Cum ira ignis sit infernalis, vere stultus est, qui a sinu cordis sui eam sine dilatione non excutit. Ipsa admodum trabis cordis oculum a cognitione veritatis impedit, juxta illud Sapientis : « Impedit ira animum ne possit cernere verum. » Cum festucam de oculo corporis quam citius possumus auferamus, mirum est, quomodo de oculo cordis trabem auferre non festinamus. *Ephes.*, IV : « Sol non occidat super iracundiam vestram. » Item, mirum est quomodo trabem habens in oculo irae vel odii, alios præsumit judicare et corrigere. *Matth.*, VII : « Hypocrita, ejice primo trabem de oculo tuo, et tunc videbis ejicere festucam de oculo fratris tui. »

CAPUT VI.

Quod gratia multum sit cavenda et timenda principi.

Princeps gratiam multum debet timere et cavere. Attendere debet Deum, qui sapientissimus est, esse patientissimum et vindicaturum injurias suas in fine mundi. Bene debet sufficere uni vermiculo quod ita cito vindicetur de inimicis suis, sicut Deus. Augustinus : « Summæ religionis est imitari quem colis. » Sic se habet homo ad sapientiam, sicut ad patientiam. *Prov.*, XIV : « Qui patiens est, multa gubernatur sapientia. » Ibidem XIX : « Doctrina viri

avec une grande prudence. » Ibidem, chap. XIX : « La science d'un homme se connoît par sa patience. » Saint Grégoire a dit : « Moins un homme montre de patience, moins il montre de science. » Plus on est patient, plus on s'assimile à Dieu, qui est la sagesse et la patience mêmes. Proverbes, chap. XIV : « L'homme patient fait des actions justes. » Un prince ne doit pas se laisser aller à cette pensée, qu'il se déshonore, s'il ne se venge des outrages qu'il reçoit ; il s'honore, au contraire, loin de se déshonorer, quand il est clément dans une infinité de cas, comme par exemple, quand celui de qui lui vient l'injure est une personne vile ou insensée, un lépreux ou un cul-de-jatte. Les hommes qui ont le cœur un peu élevé dédaignent de tirer vengeance de pareils personnages et de souiller leurs mains en les châtiant. Sénèque a dit : « Faites grace de bon cœur à ceux dont vous ne daignez pas tirer vengeance ; on doit les traiter comme des animaux foibles et qui salissent ceux qui les touchent. » Il n'y a donc point déshonneur, mais gloire à ne point se venger, quand on ne peut porter les mains sur le coupable, sans les salir, de même s'il est un insensé. Sénèque a dit : « Il y a de la grandeur d'ame à supporter les injures avec une grande patience. » Livre des Proverbes, ch. XX : « C'est une gloire à l'homme que de se séparer des contestations. » Or, tous les insensés se mêlent à ce qui est honteux et ne peuvent s'en séparer, car le mélange est une union indissoluble. De même qu'il est glorieux de ne point se mêler aux contestations, de même c'est une honte de salir sa bouche par les injures que l'on dit aux autres dans les discussions. Sénèque a dit : « Si vous avez de la grandeur d'ame, vous ne direz jamais qu'on vous a fait injure. Vous direz de votre ennemi : Il ne m'a pas fait de mal, mais il en a eu l'intention. Et quand vous aurez pu vous venger, vous croirez qu'il vous suffit d'avoir pu le faire. Sachez bien que la meilleure et la plus honnête vengeance

---

per patientiam noscitur. » Gregorius : « Tanto quis minus doctus ostenditur, quanto minus patiens convincitur. » Magis patiens, Deo magis assimilatur sapientissimo et patientissimo, *Proverb.*, XIV : « Vir patiens operatur justitiam. » Non debet principem movere ad vindicandum se, quod ignominiam sibi reputat, si se non vindicet, hoc enim honor est, non ignominia in multis casibus, ut quando ille qui injuriatur, insanus est, vel est vilis persona, ut leprosus vel loripes ; tunc enim homines magni cordis dedignantur vindicare se de illis nolentes maculare ibi manus suas. Seneca : « Quibusdam libenter parcas, a quibus te vendicare fastidias ; ab his non aliter quam ab animalibus parvis et inquinantibus reducenda est manus. » Quando aliquis ergo non potest vindicare se absque speciali inquinatione manuum, et quando ille qui infert injuriam in hoc insanus est, non est ignominia, sed honor si aliquis nolit se vindicare. Seneca : « Magni animi est injurias in summa patientia pati. » *Prov.*, XX : « Honor est homini qui separat se a contentionibus. » Omnes autem stulti miscentur contumeliis, nec possunt ab illis separari : mixtio enim est inseparabilis unio. Sicut honor est separare se a contentionibus, sic ignominia est in contentione os suum alicujus convitio maculare. Seneca : « Si magnanimus fueris, nunquam dices tibi contumeliam fieri. De inimico dices : Non nocuit mihi, sed animum nocendi habuit ; et cum in potestate tua videris eum, vindictam putabis vindicare

est le pardon. » Un prince doit beaucoup se garder de la guerre dangereuse, de laquelle il a été dit au serpent dans la Genèse, chap. III : « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta race et la sienne. » Et Job, chap. VII : « La vie de l'homme sur la terre est une guerre continuelle. » Quand les princes ont à combattre un ennemi puissant, ils terminent tous leurs autres différents, s'ils en ont, afin de pouvoir se ménager la victoire dans une guerre dangereuse. Celle que nous avons avec notre ennemi invisible est une guerre dangereuse, à cause de sa puissance, de sa ruse, de sa malice et de son obstination à nous attaquer ; car il nous assaille par des tentations incessantes, afin de nous vaincre de guerre lasse. Ses ruses sont très-redoutables, tant à cause de sa nature insidieuse qu'à cause de sa longue expérience. Sa malice a une soif continuelle de notre sang ; aussi l'appelle-t-on une *sangsue*. Livre des Proverbes, chap. XXX. Celui qui est vaincu dans cette guerre éprouve un grand dommage, car il perd le royaume éternel, et est condamné au supplice de l'enfer. La victoire, au contraire, lui donne des avantages immenses ; il gagne le royaume des cieux. Et, pour tout dire en un mot, de même que le démon est plus méchant que l'homme, ainsi la guerre que l'on a avec les démons est plus dangereuse que celle que l'on a avec les hommes. Aussi un prince doit-il faire tous ses efforts pour le pacifier, parce que les princes qui ont à combattre sur plusieurs points à la fois, sont plus facilement vaincus ; car ils ne peuvent tenir tête en même temps à de nombreux ennemis. C'est pourquoi le prophète Habacuc dit du démon, ch. I : « Il triomphera des rois et se rira des tyrans. »

---

potuisse. Scito honestum, et melius genus vindicandi esse ignoscere. » Multum debet principem a guerra refrænare guerra periculosa, quam habet cum invisibili hoste, de qua dictum est ad serpentem, *Gen.*, III : « Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum, et semen illius. » Et *Job*, VII : « Militia est vita hominis super terram. » Solent principes, cum guerram habere debent cum potente, alias guerras si quas habent pacificare, ut sic in guerra illa periculosa possint triumphare. Periculosa est guerra quam habemus cum hoste invisibili propter ejus potentiam, astutiam, et malitiam, et pugnæ continuitatem. Ipse enim assidua tentatione nos pulsat, ut saltem tædio nos vincat. Astutiam magnam habet et propter subtilitatem naturæ et diuturnitatem experientiæ. Malitia ejus sanguinem nostrum incessanter sitit, ideo sanguisuga vocatur, *Proverb.*, XXX. In hoc bello magnum est damnum, si quis vincatur ; regnum enim æternum amittit, et supplicio æterno condemnatur. Si vero vincat, multum lucratur ; regno æterno remuneratur. Et (ut breviter dicatur) sicut diabolus pejor est homine, sic guerra quæ habetur cum dæmonibus, periculosior est illa quæ habetur cum hominibus ; ideo princeps multum debet laborare ad ejus pacificationem, quia principes habent guerras diversas, ideo de facili vincuntur ; non enim sufficiunt diversis hostibus resistere. Unde dicitur de diabolo, *Habac.*, I : « Ipse de regibus triumphabit, et tyranni ridiculi ejus erunt. »

CHAPITRE VII.

On doit avoir horreur du péché.

L'homme ne doit point avoir de haine pour l'homme, mais surtout le chrétien pour le chrétien son frère. Mais il doit haïr le péché, que Dieu a en horreur, et qui est pour nous la cause de tous les maux que nous souffrons en ce monde, depuis qu'il a été commis. David nous excite à la haine du péché, par ces paroles du quatre-vingt seizième Psaume : « Vous qui aimez le Seigneur, ayez horreur du mal. » Nous haïrions de toute la puissance de notre ame le meurtrier de notre père, si nous le pouvions sans péché ; combien donc devons-nous haïr le péché, qui a donné la mort à tous nos amis qui ne sont plus, et qui la donnera également à ceux qui nous restent et à nous-mêmes ? Car personne ne mourroit, s'il n'y avoit point eu de péché. Saint Paul aux Romains, chap. VI : « La mort est la solde du péché. »

CHAPITRE VIII.

Des maux qu'entraîne la guerre.

La connoissance qu'un prince possède ordinairement des maux qui sont la conséquence de la guerre et du bien qu'elle empêche, doit être un motif puissant pour la lui faire craindre et en fuir les occasions. Il arrive souvent, en effet, qu'on en retire peu ou point d'avantages. Une autre raison, c'est qu'il doit savoir que Notre-Seigneur Jésus-Christ aime la paix, ainsi que tous les hommes sages. Les haines sont la conséquence de la guerre. Une seule guerre soulève une foule de haines, qui tuent les consciences et rend homicides ceux qui commettent cette faute. Ire Epître de saint Jean, chap. III : « Quiconque hait son frère est homicide. » Et bien souvent ceux qui périssent dans

---

CAPUT VII.

Quod peccatum multum debet odiri.

Non debet homo odire hominem, maxime christiani christianum suum fratrem, sed peccatum odire debet, quod et Deus odit, et omnium malorum quæ in præsenti ex illo patimur, nobis causa existit, ad cujus odium David monet dicens *Psalm.* XCVI : « Qui diligitis Dominum, odite malum. » Si aliquis interfecisset alicui patrem suum, multum eum odiret, si sine Dei offensa hoc facere posset. Quantum ergo debet odire peccatum, quod omnes amicos qui nostros mortuos occidit, et nos et amicos qui nobis remanserunt, interficiet ? Nullus enim moreretur, si non esset peccatum. *Rom.*, VI : « Stipendia peccati mors. »

CAPUT VIII.

De malis quæ ex guerris sequuntur.

Multum debet movere principem ad hoc quod guerram timeat, et quantum potest, caveat, hoc quod scit, quod multa mala ex guerris sequuntur, et multa bona impediuntur ; et parvus vel nullus fructus frequenter inde habetur. Item, hoc quod scit pacem tantum a Christo et sapientibus diligi. Ex guerra sequuntur odia ; propter guerram unam innumerabiles sunt aliquando in peccato odii, et sic sunt homicidæ, juxta illud I. *Joann.*, III : « Omnis qui odit fratrem suum, homicida est. » Et

la guerre meurent de la mort éternelle, ce qui est un mal sans remède. Les incendies, les vols, les rapines, voilà ses conséquences; les fils des paysans se font voleurs, leurs filles se prostituent, il n'y a plus ni aumônes, ni bonnes œuvres, et surtout le pauvre peuple, qui n'a nullement contribué à ces malheurs, est celui qui en souffre le plus. Isaïe, chap. LX : « Celui qui se sépare des méchants devient leur proie. » Un sage a dit : « Les Grecs paient les folies des rois. » Psaume IX : « Quand l'impie s'enorgueillit, le pauvre est réduit en poussière. » On fait un grand tort au pauvre, si on lui prend le peu qu'il possède. Il éprouve plus de dommages de la perte d'une poule, que le riche de celle de mille marcs d'argent, ainsi que l'estime Notre-Seigneur, dans saint Luc, chap. XIX, en parlant de la pauvre veuve qui mit deux deniers dans le tronc, et qu'il jugea avoir donné plus que tous les autres. Quelle perte on lui auroit causée, si on les lui avoit dérobés! Il est rare qu'il n'arrive quelque malheur à ceux qui font la guerre; ou bien ce sont eux qui en souffrent, et c'est alors un malheur pour eux, ou bien ils en font souffrir les autres, ce qui est encore pis. « Car il vaut mieux être abaissé avec les humbles, que de partager les dépouilles avec les superbes. » Proverbes, chap. XVI. Ceux qui font la guerre sont dans une telle condition, qu'il est difficile de leur donner des conseils et de les mettre dans la voie du salut. Puisque nous sommes nés pour nous aider mutuellement, et qu'ils sont plus forts que les autres, par la raison qu'ils sont unis ensemble, chaque soldat en particulier semble être la cause des désordres de la guerre, d'après ce qu'on lit au quarante-unième chapitre du livre de Job, du corps du diable. « Son corps est semblable à des boucliers d'airain fondu et couvert d'écailles qui se serrent et qui se pressent. » On retire peu ou point d'avantages de la guerre. Quand on fait la

---

frequenter qui in bello moriuntur, morte æterna moriuntur, quod est irremediabile malum. Sequuntur inde incendia, rapinæ et furta, filii agricolarum fures efficiuntur, filiæ prostituuntur, eleemosynæ et alia bona impediuntur, et specialiter mala inferuntur pauperibus, qui non meruerunt. *Isa.*, LX : « Qui recessit a malis, prædæ patuit. » Sapiens : « Quicquid delirant reges, plectuntur Achivi. » In *Psalm.* IX : « Dum superbit impius, incenditur pauper.» Qui pauperi aufert modicum quod habet, multum eum gravat. In amissione unius gallinæ plus gravatur, quam unus multum dives gravaretur in mille marcis, sicut patet ex judicio Domini, *Luc.*, XIX, de paupercula vidua mittente duo æra minuta in gazophylacium, quam judicavit plus posuisse quam omnes alios. Quantum damnificasset eam, qui ea ipsi abstulisset? Vix est quin male accidat his qui guerras faciunt; aut enim malum infertur eis, et sic male eis accidit; aut ipsi inferunt malum aliis, et tunc deterius accidit eis : « Melius est enim humiliari cum mitibus, quam dividere spolia cum superbis. » *Proverb.*, XVI. Ad talem statum deveniunt qui guerris intersunt, quod difficile est eis consulere, et in via salutis eos ponere. Cum enim unus natus sit juvare alium, et fortiores sint ex eo, quod sunt simul, unusquisque videtur occasio malorum, quæ fiunt ibi, secundum quod legitur *Job*, XLI, de corpore diaboli : « Corpus enim quasi scuta fusilia, et compactum scamis sese prementibus. » Parvus vel nullus fructus videtur ex guerra sequi. Cum aliquis guerram facit, ut sua recuperet, plus valet quod in

guerre pour reprendre ce qui avoit été usurpé, on y dépense plus que ne vaut ce que l'on y conquiert. Quand elle a lieu pour venger la mort de quelque personne qui touchoit au prince, elle est inutile au mort ; il lui seroit plus avantageux pour lui que le meurtrier fît par lui-même, ou fît faire à d'autres des pèlerinages outre-mer, ou lui fît faire des prières. C'est surtout une inhumanité qu'une guerre entre chrétiens. Sénèque a dit : « C'est une rage de bête féroce, que cette passion du sang et des blessures; c'est changer sa nature d'homme en celle de bête sauvage. » L'inimitié entre l'homme et le serpent semble être naturelle, mais le serpent ne fait pas la guerre aux autres serpents. Sénèque a dit : « Le plus cruel ennemi de l'homme, c'est l'homme. Le lion ne fait pas la guerre au lion, et les loups ne se mangent pas entre eux. Les chiens paroissent être des hommes désirant faire la guerre avec d'autres hommes. »

CHAPITRE IX.

De l'amour de Jésus-Christ et des hommes sages pour la paix.

Le Christ a témoigné un grand amour de la paix, dont il a donné la preuve en venant dans le monde, en y prenant naissance, en prêchant, en envoyant des prédicateurs, en laissant la paix à ses disciples le jour de la scène, en achetant notre paix à un haut prix dans sa passion, et en exhortant ses disciples à la paix après sa résurrection. Il ne voulut pas prendre naissance dans ce monde, avant que la paix régnât dans tout l'univers. A sa naissance, une multitude d'anges recommanda la paix aux hommes, en disant : « Paix sur la terre aux hommes de bonne volonté. » Saint Luc, chap. II. Dans ses prédications il dit : « Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu. » Saint Matthieu, chap. V. Ceux, au contraire, qui

---

guerra expendit, quam quod ibi acquirit. Quando vero guerram facit, ut attinentem sibi occisum vindicet, hoc non est utile occiso ; utilius esset ei, quod occisor pro eo vel ultra mare iret, vel mitteret, vel suffragia aliqua ei procuraret. Inhumanum valde est, christianum cum christiano guerram facere. Seneca : « Ferina est rabies ista, sanguine et vulneribus lætari, hoc est abjecto homine in sylvestre animal transire. » Naturales inimicitiæ videntur esse inter hominem et serpentem, sed serpens alii serpenti non nocet. Seneca : « Immitissimus est homo homini ; leo leoni non nocet, lupus lupum non lædit. Canes videntur esse homines cum aliis hominibus bellum facere desiderantes. »

CAPUT IX.

De amore Christi et sapientum ad pacem.

Christus pacem multum dilexit, quem amorem ostendit in mundum veniendo, nascendo, prædicando, prædicatores mittendo, in die cœnæ pacem discipulis relinquendo, in passione pacem nostram carissime emendo, et post resurrectionem discipulos ad pacem monendo. Noluit nasci in mundo isto donec per totum mundum pax fuit. Ipso nato multitudo angelorum pacem hominibus commendavit dicens : « In terra pax hominibus bonæ voluntatis.» *Luc.*, II. Prædicans vero ait : « Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur. » *Matth.*, V. E contrario maledicti sunt, qui

veulent faire la guerre, sont maudits, puisqu'ils sont appelés enfants du diable. En envoyant des prédicateurs, il voulut qu'ils exhortassent à la paix. Saint Matthieu, ch. XXX : « En entrant dans une maison, vous saluerez en disant : Paix à cette maison. » Sur le point d'abandonner ses disciples le jour de la cène, il leur laissa la paix, comme un héritage. Saint Jean, chap. XIV : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix. » Quand il apparut à ses disciples, après la résurrection, il les exhorta à la paix. Saint Jean, chapitre XX. Il a payé cher notre paix, puisqu'il a voulu nous réconcilier avec Dieu au prix de sa vie. Il est encore disposé à acheter à tout prix la paix du pécheur; car dès qu'un pécheur se repent, Dieu est prêt à lui remettre ses fautes et à acheter sa paix, par le royaume éternel. Cette paix est glorieuse pour le pécheur; en effet, s'il tenoit Dieu en sa puissance, il ne pourroit lui demander la paix à de meilleures conditions. Les hommes sages évitent la guerre le plus qu'il leur est possible. Salomon, qui fut le plus sage des hommes, maintint la paix dans son royaume pendant près de quarante ans. Quoique la paix soit un bien tel, qu'on se le procure même par ce qui lui est opposé, et comme la paix et la guerre sont les deux contraires et se combattent mutuellement, la voie de la paix par la guerre étant longue, il faut se la procurer par un autre moyen. On arrive plus promptement à la paix par la patience que par la guerre, et on la fait plus vite par des concessions que par des résistances. C'est pourquoi on doit conseiller à un prince d'éviter la guerre et ses hasards. Car il arrive quelquefois que celui qui se croit le plus fort est celui qui est le moins heureux. IIe livre des Rois, chap. XI : « Les événements de la guerre sont journaliers, et tantôt l'un tantôt l'autre périt par l'épée. » Celui qui est fort trouve toujours aussi fort que lui, selon cette parole du quarante-sixième chapitre de

---

guerram facere cupiunt, quoniam filii diaboli vocabuntur. Mittens vero prædicatores voluit, ut ad pacem monerent. *Matth.*, XXX : « Intrantes domum salutate eam dicentes : Pax huic domui. » In die cœnæ relicturus eos, pacem tanquam hæreditatem eis reliquit. *Joann.*, XIV : « Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis. » Apparens discipulis post resurrectionem, ad pacem eos monuit, *Joann.*, XX. Pacem nostram carissime emit ; moriens voluit ut reconciliaret nos Deo. Adhuc et pacem peccatoris care paratus est emere. Quicumque enim peccaverit, si pœniteat, Deus paratus est remittere omnem offensam, et emere pacem ejus regno æterno. Honorabilis est pax ista peccatori, si haberet Deum in carcere suo, non deberet honorabiliorem pacem requirere ab eo. Homines sapientes multum guerram fugiunt. Salomon qui sapientissimus fuit, in pace summa regnum suum tenuit quasi quadraginta annis. Licet tantum bonum sit pax quod suo contrario quæratur, tamen cum pax et guerra sint contraria, et maxime a se distent, longa via est per guerram ad pacem pervenire, ideo alia via incedendum est. Citius pervenit homo ad pacem patiendo, quam bellum faciendo, et citius acquirit largiendo quam auferendo. Item, monere debet principem ad hoc ut guerram timeat et caveat varios eventus belli. Aliquando enim ei qui fortiorem se credit, deterius in bello accidit, II. *Reg.*, XI : « Varius est eventus belli, et nunc hunc, nunc illum consumit gladius. » Qui fortis est, invenit æque fortem, juxta illud *Jerem.*, XLVI : « Fortis impegit in fortem, et ambo pariter cor-

Jérémie : « Le fort s'est précipité sur le fort, et ils sont tombés l'un et l'autre. » Le méchant trouve aussi méchant que lui, selon cette parole du dix-septième chapitre des Proverbes : « Le méchant élève toujours des querelles, l'ange cruel sera envoyé contre lui, » ou après cette vie, pour l'entraîner dans l'enfer, ou il lui sera envoyé en cette vie quelque homme cruel, qui réprimera sa méchanceté.

CHAPITRE X.

Le crime des incendiaires doit être abominable à un prince.

Le crime d'incendie doit être spécialement horrible à un prince. Or, on appelle incendiaire celui qui, de son autorité privée, met le feu à une ville, à un village, à une maison, aux moissons, ou à toute autre chose de ce genre, par mauvaise intention ou comme par exemple par un esprit de vengeance. Mais s'il le faisoit au nom d'une personne qui a le droit de déclarer une guerre juste, il ne mériteroit point ce titre, par cela même que la guerre est juste. Dieu déteste beaucoup ce péché, comme opposé à l'hospitalité, qui est très-agréable à Dieu, selon ces paroles du dernier chapitre de l'Epître aux Hébreux : « Ne négligez pas l'hospitalité, car c'est en la pratiquant que quelques-uns ont reçu des anges pour hôtes sans le savoir. » Origène : « Les anges sont allés dans les maisons hospitalières, tandis que le feu et le soufre ont consumé celles dont la porte ne s'ouvroit point aux étrangers et aux malheureux.» Les maisons où entrèrent les anges furent celles d'Abraham et de Loth, et celles de Sodome et de Gomorrhe furent détruites par le feu. L'hospitalité est si agréable à Dieu, qu'on dit que Dieu visita, en personne, des hommes hospitaliers. Saint Grégoire raconte dans une de ses homélies, qu'un homme qui étoit très-hospitalier, recevant un jour

---

ruerunt. » Si quis malus est, vix erit quin inveniat æque malum juxta illud *Prov.*, VII : « Semper jurgia quærit malus, angelus autem crudelis mittetur contra eum, » vel post hanc vitam ut eum deferat in infernum, vel in præsenti mittetur ei aliquis homo malus ad refrænandum malitiam ejus.

CAPUT X.

Quod peccatum incendiariorum exosum debet esse principi.

Specialiter debet esse exosum principi peccatum incendiariorum. Incendiarius vero dicitur, qui propria authoritate incendit civitatem, vel villam, vel domum aliquam, vel segetem, vel rem similem malo studio, ut pro vindicta. Si autem hoc faceret authoritate illius qui habet potestatem indicendi justum bellum, non judicaretur incendiarius ex quo guerra esset justa. Hoc peccatum multum est Deo exosum tanquam bono hospitalitatis contrarium, quæ multum placet Deo, secundum illud *Hebr.*, ult. : « Hospitalitatem nolite oblivisci ; per hanc enim quidam placuerunt angelis hospitio receptis. » Origenes : « Domos hospitales ingressi sunt angeli; domum vero hospitibus clausam ignis et sulphur succendit. » Domus quas angeli ingressi sunt, fuerunt domus Abrahæ et domus Loth ; domus vero succensæ fuerunt domus Sodomorum et Gomorrhæorum. Hospitalitas tantum placet Deo, quod Deus in propria persona legitur ad hospitales homines declinasse. Refert Gregorius in quadam homelia, quod quidam paterfamilias multum fuit hospitalis, et quadam die

des étrangers et voulant, par humilité, leur donner lui-même à laver, s'étant retourné pour prendre une aiguière, afin de verser de l'eau sur les mains de l'un des étrangers, celui-ci disparut subitement. Et comme il étoit encore tout étonné de cet événement, le Seigneur lui dit la nuit même dans une vision : Vous m'avez reçu les autres jours dans mes membres, mais aujourd'hui c'est moi-même que vous avez reçu dans votre maison. Le crime d'incendie est un péché diabolique contre le Saint-Esprit, pour celui qui l'a commis, et infiniment préjudiciable à celui contre qui il est commis, et enfin apporte un grand obstacle au salut. Son châtiment est très-sévère dans ce monde, mais dans l'autre il le sera encore bien davantage. C'est un péché diabolique; le diable poursuit les hommes par le feu dans l'enfer, et l'incendiaire le fait dans ce monde. Aussi, comme il s'assimile à lui dans cette mauvaise action, il lui sera assimilé dans son supplice. C'est un péché contre le Saint-Esprit, puisque c'est un péché de pure malice, sans aucun avantage. Il est très-dommageable à celui qui s'en rend coupable, puisqu'il est tenu à restituer le dommage causé par l'incendie, de même qu'il l'est beaucoup à celui dont les biens ont été incendiés. En effet, celui de qui on a brûlé la maison est réduit à aller mendier, lui, sa femme et ses enfants; ce qui est un horrible malheur pour celui qui n'y est pas accoutumé. Ecclés., chap. XIX : « C'est une vie triste et malheureuse de chercher sa vie de porte en porte; » et il arrive souvent que celui dont les biens ont été incendiés ne peut jamais se remettre dans l'état de fortune où il étoit d'abord, et que ses fils deviennent des voleurs, ses filles des prostituées, et que tous ces crimes retombent sur la tête de l'auteur de l'incendie. Ce péché met un grand obstacle au salut, tant à cause de la réparation des dommages causés par l'incendie, tant à cause des malédictions dont il est l'objet. Car, en effet,

---

cum peregrinos susciperet, et aquam daret manibus ex humilitate, unus fuit inter eos, in cujus manibus aquam debuit fundere, et cum reversus urceum accepisset, non invenit eum in cujus manibus aquam debuit fundere, cumque hoc factum apud se miraretur, eadem nocte Dominus ei per visionem dixit : Cæteris diebus me in membris meis, hesterno autem die me in memetipso recepisti. Peccatum hoc est diabolicum peccatum in Spiritum sanctum, actori suo et ei cujus bona incenduntur valde damnosum, salutis multum impeditivum ; in præsenti punitur graviter, sed in futuro gravius est puniendum. Diabolicum est hoc peccatum ; diabolus igne impugnat homines in inferno, incendiarius vero in hoc mundo : unde cum sit similis diabolo in hoc facto merito erit ei similis in tormento. Peccatum in Spiritum sanctum est cum sit peccatum malitiæ puræ sine aliqua utilitate ; valde damnosum est suo actori, cum ad emendam rei incensæ teneatur, damnosum valde illi cujus bona incenduntur. Cum enim aliquis domum suam amisit, oportet eum ire mendicando per domos aliorum, et uxorem, et familiam, quod valde grave est homini non consueto talibus. *Eccles.*, XIX : « Vita nequam hospitandi de domo in domum, » et interdum accidit quod nunquam redit ad statum, in quo erat ante incendium, et filii ejus fures efficiuntur, filiæ prostituuntur, et omnium istorum reus est qui domum ejus incendit. Hoc peccatum multum impeditivum est salutis, et propter restitutionem rei incensæ, ad quam incendiarius tenetur, et propter maledictiones quæ fiunt ei. Quando enim pauper sustinet aliquem defectum occasione illius incendii, vel vi-

quand celui qui a perdu ses biens souffre quelque privation, à laquelle il est condamné par sa ruine, et qu'il voit ses enfants en pleurs à la merci des étrangers, il le maudit, et sa malédiction précipitera l'incendiaire dans le feu de l'enfer. Ecclésiastique, chap. IV : « Celui qui vous maudit dans l'amertume de son ame sera exaucé dans son imprécation, et il sera exaucé par celui qui l'a créé. » Ibidem, ch. XXXV : « Le Seigneur exaucera la prière de celui qui a souffert une injustice. Il ne méprisera point l'orphelin qui le prie, ni la veuve qui répand ses gémissements devant lui. » Les lois humaines punissent l'incendiaire de l'échafaud ou du bûcher, et cela est très-juste ; car celui qui a nui par le feu doit être puni par le feu. On ne doit point l'absoudre qu'il n'ait réparé le dommage qu'il a causé et qu'il fasse le serment de ne jamais mettre le feu. Ces malfaiteurs finissent ordinairement par une mort funeste. Il est raconté au second livre des Rois, chap. XIV, qu'Absalon, qui avoit mis le feu aux moissons de Joab, fut pendu à un arbre, et qu'en cet état, on lui perça le cœur de trois flèches. Et dans le treizième chapitre du livre des Juges, que Samson, qui avoit incendié les moissons des Philistins, fut pris par eux, qu'ils lui crevèrent les yeux, et qu'il se tua lui-même. Le divin Sauveur, qui avoit un si grand amour de l'hospitalité, accablera de ses châtiments, dans la vie à venir, ceux à qui il pourra dire non-seulement, « J'étois étranger, et vous ne m'avez pas reçu dans votre maison, » saint Matthieu, chap. XXV, mais qui pourra encore leur dire : Vous m'avez privé de mon asile, en brûlant ma maison, où vous n'aviez aucun droit, et où je devois être reçu dans mes membres.

---

det filios suos lugentes in alieno hospitio, maledicit ei, quæ maledictio incendiario ignis infernalis erit occasio. *Eccles.*, IV : « Maledicentis tibi in amaritudine animæ tuæ exaudietur deprecatio, exaudiet autem eum qui fecit illum. » Ibidem XXXV : « Deprecationem læsi Dominus exaudiet, nec despiciet preces pupilli, nec viduam si effundat loquelam gemitus. » Incendiarius secundum leges humanas in præsenti punitur vel capitis amputatione vel ignis crematione. Hoc enim æquum est, ut qui dolo ignem opposuit, igne cremetur ; nec debet absolvi nisi damno resarcito, et præstito juramento quod ignem ulterius non apponat, et frequenter accidit quod tales morte mala moriuntur. Legitur *II. Reg.*, XIV de Absalon, quod fecit succedendi messem Joab, qui post suspensus occisus est tribus lanceis missis in cor ejus. Legitur et XIII *Jud.*, quod Samson succendit segetes Philisthinorum, qui postea captus est a Philisthæis, et exoculatus, et semetipsum interfecit. Hospitalitatis amator multum puniet in futuro eos quibus non solum dicere poterit : « Hospes eram, et non collegistis me, » *Matth.*, XXV ; sed poterit eis dicere : Domum ubi colligi debebam in membris meis, in qua nihil juris habebatis, incendendo mihi hospitio abstulistis.

CHAPITRE XI.

Un prince doit craindre et éviter le péché d'homicide.

De même qu'un prince doit craindre et éviter le crime d'incendie, de même le péché d'homicide, autant que le permettent le salut et l'intérêt de l'état. Celui qui désire la mort de son semblable est sans excuse, puisque les bêtes mêmes aiment celles de leur espèce. Ecclésiastique, chap. XIII : « Tout animal aime son semblable. » Le loup même aime un autre loup. De plus, ce péché est diamétralement opposé à ce point du droit naturel gravé dans le cœur de l'homme, qui nous dit que « nous ne devons pas faire aux autres ce que nous ne voulons pas qui nous soit fait. » Tobie, chap. IV. Ainsi, comme nous avons horreur de la mort, nous ne devons pas la donner aux autres. Ce péché est diabolique et rend très-ressemblant avec le diable, de qui il est dit en saint Jean, chap. VIII : « Il étoit homicide dès le commencement. » Il fut d'abord homicide de lui-même et ensuite de nos premiers parents. De même que le premier homicide fut un fratricide, comme le Seigneur le dit à Caïn : « Le sang de ton frère crie vers moi du sein de la terre, » de même tous les autres homicides. Car nos premiers parents ont été ceux de Caïn et d'Abel. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin : « Si nous remontons à Adam et à Eve, nous sommes tous frères. » Dieu a voulu attacher à ce crime de grands châtiments. Genèse, chap. IX : « Quiconque aura versé le sang humain, donnera le sien en punition. » Saint Matthieu, ch. XXVI : « Celui qui prend l'épée périra par l'épée. » Apocalypse, chap. XIII : « Celui qui aura fait périr quelqu'un par l'épée doit périr par l'épée. »

CAPUT XI.

Quod peccatum homicidii timendum et cavendum sit principi.

Sicut peccatum incendii timendum est et cavendum principi, sic et peccatum homicidii quantum fieri potest salva utilitate reipublicæ. Inexcusabilis est homo qui mortem hominis desiderat, cum natura etiam bruta animalia incitet ad hoc quod animalia quæ sunt ejusdem speciei cum ipsis diligant. *Eccles.*, XIII : « Omne animal diligit simile sibi ; » etiam lupus unus alterum diligit. Præterea, peccatum hoc multum est contra illam partem juris naturalis vel scripti in corde hominis, quæ dictat quod « non est faciendum homini, quod odit aliquis fieri sibi, » *Tob.*, IV. Unde cum mortem multum odio habet, cavere debet ne eam alteri inferat. Hoc peccatum est diabolicum et diabolo multum assimilat, de quo habetur *Joann.*, VII : « Ille homicida erat ab initio, » ipse fuit primo homicida sui, præterea primorum parentum. Sicut primum homicidium fuit fratricidium, secundum quod Dominus dixit Cain : « Vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra,» sic et alia homicidia. Omnes enim eosdem parentes habuimus quos Cain et Abel : unde Augustinus : « Adam et Evam intendamus, et omnes fratres sumus. » Hoc peccatum multum voluit Dominus puniri. *Gen.*, IX : « Quicumque fuderit sanguinem hominis, fudetur sanguis illius. » Et *Matth.*, XXVI : « Omnis qui acceperit gladium, gladio peribit. » *Apoc.*, XIII : « Qui in gladio occiderit, oportet eum in gladio occidi. »

CHAPITRE XII.

Des péchés que l'on dit crier vers Dieu.

Il y a trois sortes de péchés que l'on dit crier vers Dieu, l'homicide, c'est-à-dire l'oppression de l'innocence. Exode, chap. I : « Le cri des enfants d'Israël est monté jusqu'à Dieu. » Le péché contre nature. Genèse, chap. XVIII : « Le cri des crimes de Sodome et de Gomorrhe s'augmente de plus en plus. » Enfin le troisième, qui consiste à retenir le salaire du mercenaire. Saint Jacques, dernier chapitre : « Le salaire que vous faites perdre à vos ouvriers crie contre vous, et leurs cris sont montés jusqu'aux oreilles du Dieu des armées. » On dit que ces trois péchés crient de même que l'homicide, parce qu'on les assimile à ce crime. Dans le péché contre nature, on répand ce qui pouvoit devenir la matière du corps d'un homme. Quand on opprime l'innocent ou qu'on retient le salaire du pauvre, on prend leur vie. C'est pourquoi Dieu traite ces crimes d'homicide. Ecclésiastique, ch. XXXIV : « Un peu de pain est la vie des pauvres ; celui qui le leur ôte est un homme de sang. » Ibidem : « Celui qui arrache à un homme le pain qu'il a gagné par son travail est comme celui qui assassine son prochain. » Et encore, dans le même chapitre : « Celui qui répand le sang et celui qui prive le mercenaire de sa récompense sont frères. » Ce qui doit encore inspirer de l'horreur pour l'homicide à un prince, c'est que les fidèles sont les enfants de Dieu. Ire Epître de saint Jean, chap. III : « Nous sommes les enfants de Dieu. » Ensuite, l'homme a été créé à l'image de Dieu. On répandra le sang de celui qui aura versé le sang de l'homme ; on donne ici la raison de cette sentence, l'homme a été créé à l'image de Dieu. Puis encore, Dieu a payé l'homme trop cher, pour livrer légèrement cet être qu'il a tant aimé. Si on me ré-

---

CAPUT XII.

De peccatis quæ dicuntur clamare ad Deum.

Tria peccata dicuntur clamare ad Deum, sicut homicidium, scilicet oppressio innocentum. *Exod.*, I : « Ascendit clamor filiorum Israel ad Deum. » Peccatum contra naturam. *Gen.*, XVIII : « Clamor Sodomorum et Gomorrhæorum multiplicatus est. » Et detentio mercedis mercenariorum. *Jac.*, ult. : « Ecce merces operariorum vestrorum, quæ fraudata est a vobis, clamat, et clamor eorum in aures Domini Sabaoth introivit. » Illa tria clamare dicuntur, sicut homicidium, quia homicidio assimilantur. In peccato contra naturam effunditur quod corporis humani potuit esse materia ; in oppressione vero innocentum, et detentione mercedis aufertur pauperibus vita illorum ; ideo a Deo quasi homicidium reputatur. *Eccles.*, XXXIV : « Panis egentium vita pauperum, qui defraudat eum, homo sanguinis est. » Ibidem : « Qui aufert in sudore panem, quasi qui occidit proximum suum. » Item ibidem : « Qui effundit sanguinem, et qui fraudem facit mercenario, fratres sunt. » Item, ad hoc quod princeps peccatum homicidii refugiat, movere debet eum hoc quod fideles filii Dei sunt, I. *Joann.*, III : « Filii Dei sumus. » Item, homo ad imaginem Dei creatus est. Quicumque fuderit sanguinem hominis, fundetur sanguis illius. Subditur causa hujus : Ad imaginem Dei factus est homo. Item, hoc quod Deus ita care emit hominem, noluit destrui leviter, quod ita cha-

pond que Dieu ne veut pas la mort des justes, mais qu'il n'en est point ainsi des pécheurs, je répondrai que la mort des pécheurs est bien plus dangereuse, en quelque façon. Car la mort funeste des pécheurs est la porte par laquelle ils vont à la mort éternelle; aussi doit-on encore plus l'éviter, à moins qu'elle ne soit un ordre de la divine providence, ce qui arrive quand elle est commandée par les lois divines, autrement elle est un crime devant Dieu. Ezéchiel, ch. XVI : « Est-ce que je veux la mort du pécheur ? » Et dans le même prophète : « Je ne veux pas la mort de celui qui meurt, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. » On a lieu de s'étonner comment, après que la nature humaine a été unie au Sauveur dans une seule et même personne, on ose, de son autorité privée, donner la mort à un homme, quand on témoigne tant de respect à la croix, à laquelle le corps du Seigneur a été attaché seulement pendant quelques heures.

Fin du traité de l'Education des princes, écrit par le frère Thomas, de l'ordre des Frères prêcheurs.

RENDONS GRACES A DIEU.

MOI, JACQUES DU CHATEAU D'ORGANIANO, DIOCÈSE D'URGEL, AI COPIÉ CE LIVRE POUR MON USAGE, PENDANT L'AN DE GRACE 1303.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

---

rum habet. Si quis vero hæc vera esse credat de morte justorum et non justorum, respondeo quod mors injustorum quantum ad aliquid est periculosior. Mors enim peccatorum pessima porta est per quam est transitus ad mortem æternam ; ideo refugienda est magis, nisi fiat imperio divino, quod est quando fit a necessitate legis divinæ, aliter non placet Deo, *Ezech.*, XVI : « Numquid voluntatis meæ est mors impii ? » In eodem : « Nolo mortem morientis, sed ut convertatur et vivat. » Mirum est quomodo postquam humana natura associata fuit in una persona, ausus fuerit quis occidere hominem nisi de imperio, cum cruci tanta reverentia exhibeatur, eo quod corpori Dominico ad modicum tempus fuerit associata.

Explicit liber eruditionis principum editus per fratrem Thomam, de ordine fratrum prædicatorum.

DEO GRATIAS.

EGO JACOBUS DE CASTELLO DE ORGANIANO URGELLENSIS DIOECESIS SCRIPSI HUNC LIBRUM THOLOSÆ AD OPUS MEI, CURRENTE ANNO AB INCARNATIONE DOMINI MCCCIII.

OPUSCULE XL.

Du même auteur, de la nature de l'accident.

Comme toute connoissance humaine a son principe dans les sens et comme les objets propres de la sensation sont des accidents, il s'ensuit que les accidents sont d'une grande utilité pour connoître l'essence d'une chose, ainsi qu'il est dit au chap. Ier de l'Ame. Nous dirons donc quelque chose, en peu de mots, de l'accident et de son origine, afin que l'intelligence soit amenée à percevoir plus facilement la quiddité d'une chose. Il faut donc savoir qu'un accident s'offre sous un double rapport, naturellement et logiquement. Naturellement, comme quand l'accident est mis en opposition avec la substance, et sous ce point de vue se trouvent neuf genres d'accidents. On appelle logiquement accident un des cinq universaux dont parle Porphyre. En conséquence l'accident, sous le premier rapport, suit la nature de la chose, tandis que sous le second il suit l'opération de l'intellect qui produit l'universalité dans les choses, comme dit le commentaire sur l'Ame. Mais comme la nature d'une chose précède l'acte de l'intelligence, c'est donc de l'accident, envisagé sous le premier rapport, que nous allons d'abord nous occuper. Il faut savoir, en conséquence, qu'un être n'est dit de l'accident, sous ce premier rapport, qu'au moyen de la substance de laquelle il a été dit antérieurement. C'est, en effet, la nature de toute analogie, que la chose à laquelle une dénomination est appliquée d'abord convient à toutes les choses qui

OPUSCULUM XL.

Ejusdem doctoris, de natura accidentis.

Quoniam omnis cognitio humana a sensu incipit, sensus autem propria objecta sunt accidentia, ideo et accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, ut dicitur I. *De anima*. De accidente igitur et ejus origine, aliquid breviter dicemus, quo facilius intellectus in quidditatem rei ducatur. Sciendum igitur est quod accidens dicitur dupliciter, naturaliter scilicet et logice. Naturaliter sicut accidens dividitur contra substantiam, et hoc continet novem genera accidentium. Logice vero dicitur accidens unum de quinque universalibus, de quibus loquitur Porphyrius; ideo primo modo dictum sequitur naturam rei. Accidens vero secundo modo dictum sequitur operationem intellectus, qui facit universalitatem in rebus, ut dicit commentarius I. *De anima*. Cum autem natura rei præcedat actum intellectus, ideo primo est de accidente primo modo dicto agendum. Sciendum est igitur quod ens non dicitur de accidente hoc modo dicto, nisi mediante substantia, de qua per prius dicitur. Hæc enim est natura omnis analogi, quod illud, de quo primo

viennent après, comme la sanité se dit de l'animal avant d'être appliquée à l'urine ou à la médecine, par conséquent la sanité animale tombe dans la définition de l'une et de l'autre sanité. En effet, l'urine est appelée saine en tant qu'elle est un signe de santé dans l'animal; il en est de même dans la médecine, parce qu'elle est la cause de la santé dans l'animal. De cette manière l'être étant dit de la substance avant l'accident, il s'ensuit que la raison de l'être dans la substance tombe nécessairement dans la définition de l'être dans l'accident. Effectivement, la quantité est appelée être parce qu'elle est la mesure d'un être par soi, ou d'une substance, et la qualité, parce qu'elle est la disposition d'un être par soi, est aussi appelée être, et ainsi généralement des autres. Et comme être est un acte de l'être, et comme le mot *inêtre* désigne l'inhérence de l'accident, il s'ensuit que l'*inêtre* d'une chose parfaite est l'être de l'accident, ce qui est nécessairement étranger à la nature de la chose. Ce mot *inêtre*, en effet, ne signifie pas que l'être de l'accident soit en lui l'être de la substance, puisque l'être est pour chaque chose tout ce qu'il y a de plus formel. C'est pour cela que l'être ne convient qu'aux choses qui existent par elles-mêmes, mais la nature de l'accident gît dans l'être ou dans l'inhérence de la chose même. Cela est évident, parce qu'il y a certains accidents à qui conviennent à la fois et l'*inêtre* de la chose et son être qui consiste en cela seul; néanmoins, leur sujet propre n'est pas l'être substantiel de la chose même, mais un accident quelconque, comme la quantité est le sujet de la qualité. Il est donc constant que l'être pour la qualité est l'*inêtre* pour la quantité; on le trouve même sans le sujet de la substance, comme dans le sacrement de l'autel. Mais la quantité dans les choses de la nature est le premier et le plus proche accident de la substance naturelle, quoique cependant il soit

---

dicitur, erit in ratione omnium quæ sunt post, sicut sanum quod prius dicitur de animali, quam de urina vel medicina; et ideo sanitas animalis cadit in diffinitione utriusque sanitatis. Urina enim dicitur sana, in quantum est signum sanitatis in animali, et similiter medicina, quia est causa sanitatis animalis. Per quem modum cum ens dicatur per prius de substantia quam de accidente, ideo ratio entis in substantia necessario cadit in diffinitione entis in accidente. Dicitur enim quantitas ens, quia est mensura per se entis, id est substantiæ; et qualitas, quia est dispositio per se entis, dicitur ens, et sic universaliter de aliis. Et quia esse est actus entis, hoc autem verbum, inesse, est designans inhærentiam accidentis, ideo inesse rei perfectæ, est esse accidentis, quod extraneum a rei natura esse necesse est. Non enim significatur per hoc inesse, quod accidentis esse sit in ipso esse substantiæ, cum esse sit formalissimum omni rei. Et ideo esse solum per se existentibus convenit; sed natura accidentis est in esse, sive inhærere ipsi rei. Et hoc quidem manifestum est, quia quædam accidentia sunt, quibus tamen hoc convenit, scilicet inesse rei secundum suum esse quod in hoc solum consistit, verumtamen eorum subjectum proprium non est esse substantiale ipsius rei, sed accidens aliquod, sicut quantitas est subjectum qualitatis. Constat igitur quod esse qualitatis est inesse quantitati, hoc etiam reperitur sine subjecto substantiæ, ut in sacramento altaris. Quantitas autem in rebus naturæ est primum et proximum accidens substantiæ naturalis, cum tamen

étranger à la nature même de la chose, n'appartenant pas à la constitution de la substance, comme le sont ses principes naturels, quoiqu'elle ne soit pas une mesure extérieure, comme le lieu, le temps, mais intérieure et unique néanmoins d'une même chose, ce qui n'est pas vrai du lieu, puisqu'une chose change souvent de lieu, et dans le sujet elle ne sera pas dans l'être même de la chose, qui est ce qu'il y a de plus intime dans une chose, mais dans la chose même dont l'être est l'acte. Car cet être est substantiel et non accidentel, ainsi que l'est l'être qui sert à désigner l'être de la seconde manière et non de la première, comme il est dit au chap. V de la Métaphysique. Et en conséquence ce mode d'être tend plus formellement à constituer une chose dans le genre d'être, que la forme même de la chose, qui donne cet être même, ou la matière à laquelle il est donné, desquelles il résulte un composé à qui appartient ce mode d'être comme propriété d'un être. Ce qu'il y a donc de plus intime pour une chose, qui est un être, est entre tout son être même, et en second lieu la forme même de la chose qui lui donne son être; et enfin la matière elle-même, quoiqu'elle soit dans la chose le fondement entre tout, est néanmoins plus éloignée de l'être même de la chose à l'égard duquel ce qu'il y a de plus proche est la chose même à laquelle il appartient, puisque c'est par elle qu'il s'applique à la matière et à la forme, excepté dans l'homme, en qui l'être de la forme est communiqué à l'homme tout entier, et cet être appartient à la forme, comme venant d'elle, parce qu'elle est le principe de son propre être, et ensuite de la matière même comme sujet qui la reçoit. En conséquence, la matière d'une chose, dont elle est l'être, est plus distante de cette chose, que la forme même d'où vient l'être; c'est pour cela que la matière n'est pas un être de sa nature, mais en vertu du composé, ou de la forme elle-même. Comme donc l'être d'un accident et tout accident

---

sit extraneum ab ipsa natura rei, cum non sit de constitutione ipsius substantiæ, sicut sunt sua naturalia principia, licet non sit mensura extranea, sicut sunt locus et tempus, sed intranea, et tamen una ejusdem rei, quod non est verum de loco, cum una res multa loca mutet, nec erit in subjecto in ipso esse rei, quod est maxime intimum rei; sed in ipsa re cujus esse est actus. Hoc enim esse est substantiale, non accidentale, cujusmodi est esse quo designatur ens secundo modo et non primo, ut dicitur V. *Metaph.* Et ideo hoc esse formalius se habet ad rem constituendam in genere entis, quod ipsa forma rei, quæ hoc ipsum esse dat, vel materia cui datur, ex quibus compositum resultat, cujus est hoc esse ut entis. Intimum ergo ad rem ipsam, quæ est ens, inter omnia est ipsum esse ejus, et post ipsum ipsa forma rei qua res habet ipsum esse. Et ultimo ipsa materia, quæ licet sit fundamentum in re inter omnia, ab ipso tamen esse rei magis distat, cui propinquissimum est ipsa res, ut cujus est, cum per rem insit et formæ et materiæ, nisi in homine ubi esse formæ communicatur toti, et illud esse est formæ, ut a qua est, quia ipsa est principium ipsius esse, et ultimo est ipsius materiæ ut ejus in quo recipitur. Materia igitur rei, cujus est esse, plus a re distat, quam ipsa forma a qua est esse, et ideo materia non est ens de sua natura, sed per ipsum compositum, vel per ipsam formam. Cum igitur esse accidentis, et omne accidens a principiis rei extraneum sit et alterius naturæ, primum

est étranger au principe de la chose, et d'une autre nature, le premier parmi tous les accidents, la quantité suivra la matière qui est la plus distante de la chose et le reste par son moyen, quoique quelques-uns des autres accidents semblent participer davantage à la nature de la forme, telles que les qualités, en tant que moyens pour certaines actions. Car toute action d'une chose suit la forme, puisqu'il n'y a qu'un même principe d'être, d'opération ou d'action. C'est donc du côté des formes destinées à informer la matière qu'il faut examiner comment la quantité suit la matière, puisque celle-ci n'est susceptible d'être connue que par analogie avec les formes, comme il est dit au chap. Ier de la Physique. Pour faire comprendre cela il faut savoir que dans une seule et même matière il doit se trouver certaines formes générales, et d'autres spéciales, dont la nature est de faire dans la matière tout ce que les formes générales sont destinées à faire et encore plus, comme dit Boëce. La forme, au contraire, n'est destinée à faire rien autre chose que ce qui appartient à l'acte, et conséquemment s'il y a quelque chose qui suive l'être de la matière par rapport à quelque forme distincte dans son essence d'une autre forme, si cela ne tient pas à l'être en vertu de l'acte de la matière par la forme, cela ne se fait que par une autre forme certaine. Par exemple, dans la matière réside la puissance pour quelque forme générale, comme pour la forme de la corporéité, qui constitue un corps lorsqu'il y a eu adjonction et transformation de la matière; le même résultat est produit et d'une manière supérieure par une forme plus parfaite, parce que cela appartient à l'acte. Mais ce qui se rapporte à la matière ne s'opérera pas indifféremment par l'une et l'autre forme, car cela n'est pas un être d'actualité, ni appartenant à l'être, mais bien à son essence même. Il y a effectivement dans la

---

inter omnia accidentia, scilicet quantitas materiam, quæ a re maxime distat, sequetur, et reliqua ipsa mediante, licet quædam aliorum naturam formæ magis sequi videantur, sicut sunt qualitates, in quantum sunt media ad aliquas actiones. Omnis enim actio rei formam sequitur, cum idem sit principium essendi et operandi vel agendi. Quomodo igitur quantitas sequatur materiam, considerandum est a parte formarum, quæ natæ sunt materiam informare, cum materia non sit scibilis nisi per analogiam ad formas, ut dicitur in I. *Phys.* Ad hujus igitur evidentiam sciendum est, quod in una et eadem materia natæ sunt inesse quædam formæ generales et quædam speciales, quarum natura est in materia facere quicquid formæ generales natæ sunt facere, et adhuc amplius, ut dicit Boetius. Forma autem nihil est nata facere, nisi id quod ad actum pertinet; et ideo si quid fuerit sequens esse materiæ in ordine ad aliquam formam distinctam in essentia sua ab alia forma, si hoc non pertineat ad esse actu ipsius materiæ per ipsam formam, non fit id nisi per aliam formam certam. Ut puta, in materia est potentia ad formam aliquam generalem, sicut ad formam corporeitatis, quæ dat esse corpus, cum introducta fuerit materia ad illam transmutata, hoc idem facit forma perfectior, et adhuc amplius, hoc enim ad actum pertinet. Quod autem ad materiam refertur, non fiet ab utraque forma indifferenter; hoc enim esse actualitatis non est, nec ad esse pertinens, sed ad ipsam suam essentiam. In materia namque est potentia ad formam corporis, ut

matière la puissance à une forme de corps, comme il a été dit, et ce résultat se produit lorsqu'il y a adjonction; une forme plus parfaite en fait autant, ainsi qu'il a été dit aussi. Mais quoique une forme plus parfaite fasse la même chose qu'une forme générale, elle ne perfectionne pas la même puissance comme le feroit une forme générale si elle s'y trouvoit, cela est évident. Car la matière existant sous une forme parfaite entre en puissance pour une telle forme, ce qui n'auroit pas lieu si sa puissance pour cette forme étoit perfectionnée par une autre forme. Donc, ce qui peut être fait dans la matière par diverses formes se rapporte indifféremment à plusieurs et à une parfaite : car cela regarde le composé de matière et de forme qui possède l'être en acte, en qui plusieurs êtres substantiels ne pouvant exister sous une forme que sous une autre, ces êtres suivent, par le moyen d'une forme, toutes les modifications qui surviennent dans chacun par les diverses formes. Les proportions qui appartiennent à cette matière la disposent d'une manière déterminée pour les essences des formes, de telle sorte que la puissance qu'elle a pour une forme, n'est pas perfectionnée pour une autre, quoique cette autre possède abondamment la vertu et la perfection nécessaires pour faire tout ce que les autres formes ont coutume de faire, et plus encore. Si donc certains accidents suivent la matière sous le rapport de la forme générale, c'est nécessairement, ou selon son être en acte qu'elle en reçoit, ou selon la perfection de sa puissance seulement par la forme, qui elle-même ne peut être perfectionnée par aucune autre. Comme donc une telle forme seule perfectionne la matière et produit en elle l'être en acte, alors l'accident qui suit la matière, par rapport à cette forme qui perfectionne la puissance de la matière suivant un certain rapport dans l'essence, se produira dans l'essence de la ma-

dictum est, et hoc facit in illa cum ei infuerit; hoc etiam facit forma perfectior, ut dictum est. Sed perfectior licet faciat idem quod facit forma generalis, non tamen eamdem perficit potentiam, quam perficeret forma generalior si inesset; et hoc manifestum est. Nam materia sub forma perfecta existens est in potentia ad talem formam, quod non contingeret, si ejus potentia ad illam formam esset perfecta per aliam formam. Id igitur quod potest fieri in materia per diversas formas, indifferenter se habet ad plures, et unam perfectam; hoc enim spectat ad ipsum constitutum ex materia et forma, cujus est esse actu, in quo cum non possint, esse plura esse substantialia sub una forma, quam sub aliqua alia forma, per unam formam sequuntur omnia quæ in diversis per diversas formas contingunt. Proportiones vero quæ pertinent ad istam materiam, ordinant eam ad diversas essentias formarum determinate, ita quod potentia sua quæ est ad unam formam, non perficitur ad aliam, licet alia fuerit abundans in virtute et perfectione ad faciendum quidquid aliæ formæ facere consueverunt et amplius. Si qua igitur accidentia sunt consequentia materiam in ordine ad formam generalem, necessario consequuntur eam, vel secundum esse actu, quod ab illa recipit, vel secundum perfectionem potentiæ suæ per illam formam solum, quæ non potest per aliam formam perfici. Quando igitur talis forma sola perficit materiam, et facit esse actu in ea, tunc accidens quod materiam consequitur in ordine ad illam formam quæ perficit potentiam materiæ secundum certum respectum in essentia, aderit essentiæ materiæ perfectæ, non nu-

tière perfectionnée, non pas nue, mais suivant l'acte de ce composé; et c'est là la matière dans laquelle l'accident a l'être. Il y a, en effet, pour l'accident un certain sujet suivant lequel il est en acte, ce qui fait qu'il est facile de concevoir ce que c'est pour un accident que suivre la matière par rapport à une forme générale ou par rapport à une forme spéciale. Cela, en effet, n'a point trait à l'être en acte de l'accident, puisqu'il est dans la matière le produit d'une forme et de plusieurs indifféremment; mais il concerne son essence par rapport à la puissance de la matière, qui ne peut être perfectionnée indifféremment, mais bien par une certaine forme proportionnée à l'essence de cette matière. En effet, s'il falloit le rapporter à l'être en acte de l'accident, on ne pourroit faire de distinction entre les accidents qui suivent la matière sous le rapport d'une forme, ou sous le rapport d'une autre, puisque l'être en acte et tout ce qui le concerne est produit, ainsi que nous l'avons dit, par une forme plus parfaite quelconque; d'où il résulte que lorsque une certaine forme parfaite est reçue dans la matière, laquelle fait tout ce qu'ont coutume de faire les autres formes relativement à ce qui appartient à l'acte, tous les accidents, selon l'être dont ils sont en possession, suivent l'être en acte de ce composé qu'il tient de cette forme parfaite. Mais l'être de l'accident lui-même ne fait pas l'être en acte, mais il suit la matière relativement à la forme, uniquement destinée à perfectionner cette essence suivant la puissance qui y a trait; un accident de ce genre est la quantité, et les autres choses qui sont en proportions diverses dans les êtres mixtes, comme la blancheur, la noirceur. En conséquence, de tels accidents, après la perte de la forme parfaite et la destruction de l'espèce, persévèrent dans leurs essences avec l'aptitude à tel ou tel être en acte. Car l'ordre de la matière à la forme générale ne périt

---

dæ, sed secundum actum illius compositi; et hæc est materia, in qua accidens habet esse. Est enim aliquod subjectum accidentis, secundum quod est actu, ex quo facile est scire, quod sit accidens sequi materiam in ordine ad formam generalem, vel in ordine ad formam specialem. Hoc enim non respicit esse actu accidentis, cum hoc indifferenter sit in materia ab una forma et a multis; sed respicit essentiam ejus respectu potentiæ materiæ, quæ non potest perfici indifferenter, sed per certam formam essentiæ illius materiæ proportionatam. Si enim referendum esset ad esse actu accidentis, nunquam distingueretur inter accidentia quæ sequuntur materiam in ordine ad unam formam, vel ad aliam formam, cum esse actu, et quidquid ad ipsum pertinet, indifferenter sit a quacumque forma perfectiore, ut dictum est; unde cum aliqua forma perfecta in materia recipiatur, quæ facit quidquid aliæ formæ facere solent de his quæ ad actum pertinent, omnia accidentia secundum esse quod habent, sequuntur esse actu illius compositi, quod habet ab illa forma perfecta; esse vero accidentis ipsius non sequitur esse actu; sed sequitur materiam in ordine ad formam, cujus solum est illam essentiam perficere secundum potentiam ad eam ordinatam, et tale accidens est quantitas, et ea quæ sunt secundum diversas proportiones in mixtis, ut albedo et nigredo; et ideo talia accidentia, forma perfecta ablata et destructa specie, manent in essentiis suis aliud et aliud esse actu habentia. Non enim re perfecta pereunte, perit ordo materiæ ad formam generalem, sed potius per eam

pas par la destruction d'une chose parfaite, il en tire, au contraire, un accroissement de perfection dans l'être en acte; c'est pour cela que la quantité de dimension persévère dans l'être vivant et mort, aussi bien que la blancheur, la noirceur et les traces des blessures qui ont été reçues dans la quantité, et tout cela n'entraîne pas la disparition des accidents. En effet, l'origine et la racine de l'accident persévère tant que la même matière persévère dans son aptitude à une forme générale, quoiqu'il y ait transition dans l'être en acte. C'est ce qui fait qu'il y a changement de couleur dans l'homme vivant et l'homme mort, ce qui n'arriveroit pas si elle n'avoit en acte différents modes d'être, qualité commune aux divers actes existants, dont l'un, néanmoins, n'est pas changé dans son être, et c'est précisément celui que suivoient les accidents susdits.

Il en est différemment des accidents qui suivent la matière relativement à une forme spéciale, telle que la figure; dans toute espèce, effectivement, il y a une certaine figure: aussi entre tous les accidents c'est cette certaine figure seule qui démontre l'espèce de chaque chose. L'homme a une figure, le cheval en a une autre, lesquelles ne peuvent subsister, après la destruction de l'espèce de la chose, que d'une manière *équivoque*. Néanmoins la figure de l'individu subsiste, telle que la quantité qui le détermine. Car il y a dans la quantité la figure qualité. En effet, tous les accidents de l'individu sont des accidents communs, mais les accidents de l'espèce ne le sont pas; c'est pour cela qu'ils suivent la matière relativement à la forme générale, puisque la matière est le principe de l'individuation sous certaines dimensions qui sont certains accidents communs. Quant aux accidens qui suivent la forme, tels que la qualité et d'autres, qui sont les principes des actions et des passions, ils ne subsistent plus que d'une manière *équivoque* après la destruction de la forme, puisqu'ils ont perdu

---

perficitur in esse actu, et ideo in vivo et mortuo quantitas dimensiva manet, et similiter albedo et nigredo, et vestigia vulnerum, quæ in quantitate recepta sunt, nec est accidentium transitus propter hoc. Manet enim origo et radix accidentis eadem materia in ordine ad formam generalem remanente, licet sit transitus in esse actu. Inde est quod diversimode mutatur color in vivo et mortuo, quod non contingeret, nisi aliud et aliud esse actu haberet, quod est ratione diversorum actuum existentium, quorum tamen alterum inesse non est mutatum, et illud sequebantur prædicta accidentia.

Accidentia autem quæ sequuntur materiam in ordine ad formam specialem, cujusmodi est figura, in qualibet enim specie est certa figura, et ideo inter omnia alia accidentia certa sola figura speciem rei cujuslibet demonstrat. Alia est enim figura hominis et alia equi, destructa specie rei, non possunt manere, nisi æquivoce. Manet tamen eadem figura individui hominis, sicut est quantitas in qua est. Est enim figura qualitas in quantitate. Omnia enim accidentia individui sunt communia accidentia, sed speciei accidentia non; et ideo sequuntur materiam in ordine ad formam generalem, cum materia sit principium individuationis sub dimensionibus certis, quæ sunt quædam accidentia communia. Si qua autem accidentia sunt, quæ sequuntur formam, sicut qualitas, et quædam quæ sunt principia actionum et passionum, non manent forma destructa nisi æquivoce,

tout pouvoir ultérieur pour les mêmes actions. Il y a d'autres accidents qui suivent la forme et qui ne laissent pas même après eux la plus légère ombre, tels que le rire et autres choses semblables.

CHAPITRE II.

De l'accident logique.

Il reste maintenant à parler de l'accident considéré sous le second rapport. Il faut donc savoir que les accidents universaux sont certaines modifications qui suivent les choses selon l'être qu'elles ont dans l'ame, parce que c'est l'intellect qui produit l'universalité dans les choses, comme dit le Commentateur, au chapitre second de l'Ame; et il n'opère pas seulement sur les substances, mais même sur les accidents eux-mêmes dans la nature des choses, car il peut attribuer une intention aux uns comme aux autres. De là vient que les universaux qui sont le produit de l'action de l'ame sur les substances, ont des noms spéciaux, comme le genre, l'espèce, la différence, et ces noms désignent les intentions accidentelles. Mais on ne dit pas qu'il en est ainsi par rapport aux substances, comme si cela n'avoit pas lieu dans les accidents, puisqu'il y a en eux le genre, l'espèce et la différence; mais parce qu'il n'y a pas dans la nature de chose à laquelle le rapport de genre convienne dans les accidents d'une manière propre au genre et à l'espèce, dès lors qu'il n'y a rien dans les accidents de subsistant par soi-même. De même l'intellect traite l'accident comme subsistant par lui-même, puisqu'il le désigne par un nom abstrait, et lui attribue ainsi le rapport de genre et d'espèce. Or, comme il opère d'une manière spéciale sur les accidents, non en leur attribuant ce qu'il attribue aux substances, mais d'autres intentions qui ne con-

---

cum non possint in easdem actiones amplius; alia autem accidentia sunt sequentia formam, quæ nec etiam similitudinem aliquam post se relinquunt, ut risibile, et alia hujusmodi.

CAPUT II.

De accidente logice.

Nunc restat de accidente secundo modo dicto agere. Sciendum est igitur quod omnia accidentia universalia quædam sunt sequentia res secundum esse quod habent in anima, quia intellectus est qui facit universalitatem in rebus, ut dicit Commentator, II. *de Anima,* et non solum operatur circa substantias, sed etiam circa accidentia ipsa in rerum natura, utrisque enim intentionem tribuere potest. Et inde est quod illa universalia quæ fiunt per actionem animæ circa substantias, specialia nomina habent, ut genus, species et differentia, et hæc nomina sunt designativa ipsarum accidentalium intentionum. Sed hæc non sic circa substantias fieri dicuntur, quasi in accidentibus locum non habeant, cum et in eis sint genus, differentia et species; sed quia non subest res in natura, cui ratio generis conveniat in accidentibus per modum aptum generi et speciei, sic cum nihil sit in accidentibus per se subsistens; similiter intellectus facit accidens ut per se subsistens, cum eum nominat nomine abstracto, et sic sibi rationem generis et speciei tribuit. Cum autem circa accidentia operatur specialiter, non eis tribuendo, quod substantiis tribuit, sed alias intentiones quæ substantiis non conveniunt, nomina specialia non ponit, sed per no-

viennent pas aux substances, il ne leur impose pas de noms spéciaux, mais il exprime le rapport d'universalité par les noms des choses. En conséquence, deux universaux, le propre et l'accident, qui sont tous deux un vrai accident dans la nature des choses, ne changent pas de noms propres à raison de l'intention d'universalité, comme l'homme est le nom d'une chose de la nature humaine, et le nom de l'espèce, mais d'une manière équivoque : ainsi le propre et l'accident sont les noms généraux de certains accidents, et, en outre, des noms d'universaux, ce qui arrive surement d'une manière équivoque. En effet, si propre est universel, et si risible est propre, risible ne sera pas universel. Car le moyen terme est changé à raison de l'équivocation. Comme dans cet argument, Pierre est espèce, parce qu'il est homme, dans lequel on qualifie l'homme d'espèce. En voilà assez sur la nature de l'accident.

Fin du quarantième opuscule de saint Thomas d'Aquin sur la Nature de l'accident.

L'abbé VÉDRINE.

---

mina rerum rationem universalis exprimit. Et ideo duo universalia, proprium scilicet et accidens, quorum utrumque verum accidens est in rerum natura, nomina propria propter intentionem universalis non mutant, sicut homo est nomen rei naturæ humanæ, et nomen speciei, sed æquivoce ; ita proprium et accidens sunt nomina generalia quorumdam accidentium et præter hoc sunt universalium nomina, et hoc certum est æquivoce continens se. Non enim si proprium est universale, et risibile est proprium, risibile erit universale. Variatur enim medium secundum æquivocationem, sicut cum arguitur : Sortes est species, quia est homo, et de homine species prædicatur. Et hæc de natura accidentis sufficiant.

Explicit Opusculum quadragesimum primum D. Thomæ Aquinatis, de natura accidentis.

OPUSCULE XLI.

De la nature du genre.

CHAPITRE PREMIER.

De l'être.

Comme toute créature est renfermée dans les limites du genre, pour ne pas commettre quelque erreur sur la nature des choses, nous nous proposons de parler du genre et des difficultés qui y ont trait, afin de pouvoir discerner plus facilement l'origine et la manière de procéder des sciences diverses, en commençant par ce qui doit être le commencement et la fin de l'intellect, je veux dire l'être. L'être, en effet, est l'objet primaire de l'intellect, puisqu'il n'est possible de connoître que ce qui est être en acte. D'où il résulte que l'intellect ne peut concevoir son opposé, qui ne seroit pas un être, sans imaginer d'une façon quelconque un être, qu'il produit comme un être de raison, en s'efforçant de le percevoir; c'est de cette sorte d'être qu'il est parlé dans le neuvième livre des Métaphysiques, où il est dit que c'est un être d'une certaine manière celui au sujet duquel on peut formuler des propositions, quoiqu'il n'ait pas d'essence. L'être est donc celui donc l'acte est d'être, comme le vivant de vivre; car ces trois choses, l'être, l'existence et l'essence ont entre elles les mêmes rapports que le vivant, la vie et le vivre. La vie, en effet, est le principe par lequel le vivant vit, et l'essence est le

OPUSCULUM XLI.

Ejusdem doctoris, de natura generis.

CAPUT PRIMUM.

De ente.

Quoniam omnis creatura generis limitibus continetur, ne circa naturas rerum aliquis error causetur, de genere et difficultatibus ipsum contingentibus aliquid, quo facilius scientiarum a se invicem diversarum ortus processusque discerni possit, dicere intendimus, initium sumentes ab illo, ad quod intellectum omnem incipere et resolvere necesse est : hoc autem dicimus ens. Ens namque est objectum intellectus primum, cum nihil sciri possit, nisi secundum quod est ens actu, ut dicitur in IX. *Metaph.* Unde nec oppositum ejus intelligere potest intellectus, non ens, scilicet nisi fingendo ipsum ens aliquo modo, quod cum intellectus apprehendere nititur, efficitur ens rationis, de quo modo entis dicitur in V. *Metaph.*, quod ens uno modo dicitur, de quo possunt propositiones formari, etiam si essentiam non habeat. Ens igitur est cujus actus est esse, sicut viventis vivere. Sic enim se habent hæc tria ad invicem, ens, esse et essentia, sicut vivens, vita et vivere. Vita enim est principium quo vivens vivit, et essentia est

principe par lequel l'être est, si ce n'est, toutefois, que vie et vivre signifient l'acte en abstraction; mais vivre a une signification concrète, comme course et courir, car il n'y a pas de vie sans vivre; l'essence néanmoins ne constitue pas toujours l'être. On trouve une double analogie dans l'être ainsi considéré. En effet, l'être est dit de Dieu et de la créature, mais de Dieu par mode d'antériorité, et de la créature par mode de postériorité, quoiqu'il soit plus vrai que Dieu est au-dessus de tout être, que d'être un être comme Denis et Damase. Néanmoins, il ne s'ensuit pas de cette analogie que l'être soit antérieur à l'un et à l'autre, je veux dire à Dieu et à la créature, comme il est antérieur à la substance et à l'accident dont il est dit par analogie. Pour comprendre clairement cela, il faut savoir que lorsque tout ce qui constitue l'analogie d'une chose se trouve dans une autre, à laquelle elle est appliquée, comme tout ce qui constitue l'être se trouve absolument en Dieu, le prédicat ne sera pas alors antérieur à l'une et à l'autre, puisqu'il ne précède pas le sujet. Mais, lorsque tout ce qui constitue le prédicat ne se trouve ni dans l'un ni dans l'autre des sujets, il doit être antérieur à l'un et à l'autre et plus commun, de même que tout ce qui constitue l'être n'est pas renfermé dans la substance, qui est le genre premier, puisqu'elle ne renferme pas l'être divin. Or, l'être ne peut pas être un genre, comme il est dit dans le livre deux et trois des Métaphysiques. Car la différence participe du genre, parce que le genre est tiré de la matière et la différence de la forme, comme ce qui est raisonnable vient de la nature intellectuelle, ce qui est animal de la nature sensitive. Or la forme n'est pas contenue en acte dans la matière, mais seulement en puissance. De même, la différence n'appartient pas à la nature du genre, mais le genre contient les différences en puissance, et conséquemment la différence ne participe pas du genre, parce que lorsque je dis raisonnable, j'en-

---

principium quo ens est, nisi quod vita et vivere significant actum in abstracto, vivere vero in concreto, sicut cursus et currere, unde non est vita sine vivere, essentia tamen non semper constituit esse. In ente autem sic accepto duplex analogia reperitur. Dicitur enim ens de Deo et creatura, sed per prius de Deo, et per posterius de creatura, licet verius sit Deum esse super omne ens, quod esse ens sicut Dionysius et Damascenus. Propter hanc tamen analogiam non sequitur ens esse prius utroque Deo, scilicet et creatura, sicut prius est ens substantia et accidente, de quibus analogice dicitur. Ad cujus evidentiam est sciendum, quod quando tota ratio analogi reperitur in altero de quibus prædicatur, sicut tota ratio entis absolute in Deo reperitur, tunc non erit prædicatum prius utroque cum prædicatum non excedat subjectum. Cum vero tota ratio prædicati in neutro subjectorum est, necesse erit prædicato prius esse et communius utroque subjecto, sicut tota ratio entis non salvatur in substantia, quæ est genus primum, cum ens divinum non includat. Ens autem genus esse non potest, ut docetur in II. *Metaph.* et in III. Nunc enim differentia participat genus, quia genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sicut rationale a natura intellectiva, animal vero a sensitiva. Forma autem non includitur in materia actu, sed in potentia tantum. Similiter differentia non pertinet ad naturam generis, sed genus continet differentias potestate, et ideo differentia non participat

tends quelque chose qui a de la raison, et qu'il n'est pas de la nature de l'intellect d'être animal. Or la chose reçue en participation est de la nature de l'intellect de celui qui participe. Mais on ne peut tirer aucune différence d'un intellect dont elle ne seroit pas l'être. D'où il résulte évidemment que l'être ne peut pas avoir les différences comme il a le genre, et par conséquent l'être n'est pas un genre, mais il est susceptible d'être dit communément de toutes choses par analogie. Il faut en dire autant des autres transcendantaux.

CHAPITRE II.

Des transcendantaux.

Il y a six transcendantaux, savoir : l'être, la chose, quelque chose, l'unité, le bon, le vrai, qui dans le fond sont la même chose, mais ont néanmoins entre eux une distinction de raison. Comme, en effet, dans les démonstrations il faut résoudre toutes les propositions jusqu'aux principes mêmes, auxquels la raison doit nécessairement s'en tenir ; de même, dans la compréhension de ces six choses, il faut s'arrêter à l'être, parce que en toute chose la connoissance est naturellement connue, de même que le principe est contenu dans toutes les propositions qui dérivent des principes. C'est pour cela qu'il faut que toutes les autres choses ajoutent quelque chose à l'être qui ne soit pas de l'intellect de l'être ; car elles ne peuvent rien ajouter de l'intellect de quoi l'être ne soit point. Il arrive donc, de deux manières, qu'une chose est ajoutée à une autre. Quelquefois la chose à laquelle on ajoute n'est pas de l'intellect de la chose ajoutée, comme l'individu ajoute la matière individuelle à la raison de l'espèce, et l'espèce n'est pas de l'intellect de cette matière. Une telle addition est une addition réale.

---

genus, quia cum dico rationale, significo aliquid quod habet rationem, nec est de intellectu rationalis quod fit animal. Illud autem quod participatur est de intellectu participantis. Nulla autem differentia potest accipi, de cujus intellectu non sit ens. Unde manifestum est quod ens non potest habere differentias sicut genus habet, et ideo ens genus non est, sed est de omnibus communiter prædicabile analogice. Similiter dicendum est de aliis transcendentibus.

CAPUT II.

De transcendentibus.

Sunt autem sex transcendentia : videlicet ens, res, aliquod, unum, verum, bonum, quæ re idem sunt, sed ratione distinguuntur. Sicuti enim in demonstrationibus resolvere oportet omnes propositiones usque ad principia ipsa, ad quæ necesse est stare rationem, ita in apprehensione prædictorum oportet stare ad ens, quod in quolibet cognitio naturaliter cognoscitur, sicut et principium in omnibus propositionibus quæ sunt post principia, continetur. Unde oportet omnia alia aliquid addere supra ens, quod de intellectu entis non sit. Nihil enim addere possunt, de cujus intellectu ens non sit. Dupliciter igitur contingit addere aliquid super aliquid. Aliquando namque illud, cui fit additio, non est de intellectu ejus quod additur, sicut individuum addit supra rationem speciei materiam individualem, de cujus intellectu non est species ipsa, et talis additio est realis.

Cependant l'espèce elle-même est de l'intellect de l'être constitué de l'espèce et de cette addition, comme l'homme est de l'intellect de Sortès. Mais il arrive quelquefois que la chose à laquelle est faite l'addition est de l'intellect de celle qui est ajoutée, de même que l'être est de l'intellect de tout. On dit qu'il y a addition à l'être parce que il y a importation de quelque chose qui n'est pas de la nature de l'être; une telle addition ne peut être qu'une addition de raison, parce qu'il n'y a importation de rien qui ne soit l'être, quoiqu'il y ait quelque chose de plus que ce que dit l'être. Mais que ce qui est ajouté soit de l'intellect de la chose à laquelle est faite l'addition, c'est ce qui n'arrive pas. Homme, en effet, ajoute à animal, et cette addition n'est pas de l'intellect d'animal. Mais l'animal n'ajoute rien à l'homme, parce que tout ce que dit animal, homme le dit aussi et davantage. Donc ce qui est surajouté à l'être, comme dit Avicenne, indique un certain caractère spécial de l'être, comme la substance dit un mode spécial d'exister qui est être par soi. Mais il faudra nécessairement que ce qui est opposé ajoute un autre mode d'être, comme être par autre chose, ce qui fait que ce qui ajoute ainsi à l'être, ne peut être en égalité avec l'être. C'est de cette manière que les prédicaments ajoutent à l'être, en se divisant suivant un mode spécial que chacun ajoute à l'être. Mais si par l'addition il ne se produit pas un mode spécial d'être ayant en soi une opposition quelconque, ce qui se rapporte à l'être par une pareille addition sera en égalité avec l'être. Ceci arrive de deux manières. La première, quand l'addition se fait d'une manière absolue, la seconde, quand l'addition se fait à l'être comparé à quelque chose qui a une convenance avec tout l'être, comme l'ame. Lorsqu'il y a addition à l'être d'une manière absolue, ou on le prend affirmativement ou négativement; si c'est affirmativement, ou l'on dit la chose même

---

De intellectu tamen constituti ex specie et illo addito, est species ipsa, sicut de intellectu Sortis est homo. Aliquando autem illud cui fit additio, est de intellectu ejus quod additur, sicut ens est de intellectu omnium. Aliqua tamen addere dicuntur supra ens, quia aliquid importent, quod de ratione entis non est; et talis additio non potest esse, nisi rationis tantum, cum nullam rem importent quæ non sit ens, licet aliquid dicant quod ens non dicit. Quod autem additum sit de intellectu ejus cui fit additio, non contingit. Homo enim ponit super animal, et id quod ponit, non est de intellectu animalis. Animal vero nihil ponit super hominem, quia quicquid animal dicit, homo dicit et amplius. Supra ens igitur quod additur, ut dicit Avicenna, dicitur esse aliquam specialem rationem entis, sicut substantia dicit specialem modum existendi, qui est per se esse. Oppositum autem necessario oportebit addere alium modum entis, sicut esse per aliud, unde quod sic addit supra ens, non potest esse in æquo cum ente. Et isto modo prædicamenta addunt supra ens, quæ ad invicem dividuntur secundum specialem modum, quem unumquodque supra ens addit. Si autem per additamentum ipsum non dicatur aliquis specialis modus entis habens in se aliquam oppositionem, quod se habet ex additione tali ad ens, in æquo erit cum ente. Hoc autem dupliciter contingit. Uno modo, quando additio fit super ens absolute; alio modo, quando fit additio ad ens comparatum ad aliquid, quod habet convenientiam cum omni ente, cujusmodi est anima. Quando autem aliquid addit super ens absolute, aut accipiunt affirmative, aut negative. Si affirmative, aut

qui a l'être lequel est l'acte de l'être, ou l'on dit comment cela existe dans la chose, et cela est naturellement antérieur à la chose. Ce n'est que par l'indivision qu'une chose possède la qualité d'être ; car la division fait qu'une chose n'est pas ; en conséquence parmi les choses qui existent, les unes sont indivisibles en acte et en puissance, comme les choses incorporelles, les autres sont indivisibles en acte et divisibles en puissance, comme les choses corporelles. En général cependant chaque chose est indivise dans son essence.

Or, l'unité signifie l'indivision qui est égale à l'être, et en conséquence l'unité est la même chose que l'être suivant la chose, quoiqu'elle ajoute à l'être quelque chose qui fait que chaque chose a ce qu'il lui faut pour constituer son être. Car, suivant Boëce, tout ce qui est, n'est que parce qu'il possède l'unité numérique. Mais comme l'indivision signifie la privation de division, et que l'unité est l'indivision, l'unité signifiera nécessairement la privation de division. Conséquemment il est évident que l'unité n'emporte pas la privation de la multitude, parce que la privation étant postérieure à la chose exclue, si l'unité excluoit la multitude, il s'ensuivroit qu'elle seroit postérieure à la multitude : et comme il y a lieu dans la définition de privation, il s'ensuivroit que l'unité seroit définie par la multitude, ce qui est faux, parce qu'alors il y auroit dans la définition un cercle vicieux, car la multitude est définie par l'unité ; la multitude, en effet, est une aggrégation d'unités. En conséquence, une chose qui se convertit avec l'être n'emporte pas la privation de la division de l'être, qui s'opère par la qualité, parce que cette division appartient à un genre particulier de l'être, et ne pourroit pas tomber dans la définition de l'unité, puisque elle est plus particulière que l'unité même qui est définie ; mais elle dit la privation de division formelle qui s'opère par les opposés, dont la

---

dicit ipsam rem habentem esse quod est actus entis, aut dicit unde hoc inest rei et hoc est per prius re naturaliter. Non autem habet res aliunde quod fit, nisi per indivisionem. Divisio enim facit rem non esse, et ideo eorum quæ sunt, quædam sunt indivisibilia actu et potentia, ut incorporalia ; quædam vero sunt indivisibilia actu et divisibilia potentia, ut corporalia. Universaliter tamen unumquodque in quantum est, indivisum est.

Unum autem significat indivisionem quæ æquiparatur enti, et ideo unum idem est quod ens secundum rem, licet rationem quamdam addat super ens, per quam unumquodque habet, quod sit ens. Omne enim quod est, ideo est, quia unum numero est, secundum Boetium. Sed cum indivisio dicat privationem divisionis, unitas autem sit indivisio, necessario unitas dicet privationem divisionis. Et ideo manifestum est quod unitas non importat privationem multitudinis, quia cum privatio sit posterior illo quod privatur, si unum privaret multitudinem, sequeretur quod esset posterius multitudine ; et cum habitus sit de diffinitione privationis, sequeretur quod unitas diffiniretur per multitudinem, quod est falsum, quia tunc foret circulus in diffinitione ; nam multitudo diffinitur per unitatem. Multitudo enim est aggregatio unitatum. Et ideo unum quod convertitur cum ente, non importat privationem divisionis entis, quæ per quantitatem, quia ista divisio pertinet ad unum genus particulare entis, et non posset cadere in diffinitione unius, cum sit particularis quam ipsum unum quod diffinitur ; sed dicit privationem formalis divisionis, quæ est per opposita, cuique radix prima est affirmatio

source première est l'affirmation et la négation. Car ces choses sont divisées de manière que l'une n'est pas l'autre. Donc l'être tombe dans l'intellect premièrement, secondement la division, troisièmement l'unité qui exclut la division, et par conséquent la multitude, dans la définition de laquelle tombe l'unité, de même que la division tombe dans les conditions de l'unité, et néanmoins les choses divisées de la manière que nous venons de dire ne peuvent pas avoir les conditions de la multitude sans que celles de l'unité soient appliquées à chacune des choses divisées. Ce que l'unité surajoute à l'être est donc la privation de division qui suit tout être. Mais si elle dénote l'être qu'elle possède en le manifestant dans le suppôt auquel elle appartient, il y a ainsi addition à l'être, comme dit Avicenne dans sa Métaphysique. Chaque chose a en effet la certitude de ce qu'elle est. Mais si elle est prise négativement, elle surajoute ainsi quelque chose à l'être. Car une chose est la même chose qu'une autre chose qui est la même chose qu'un objet différent. Tout être est en effet quelque chose de telle sorte qu'il n'est que cette chose seule. Or, si ce qui est surajouté à l'être suit l'être en comparaison avec l'ame, qui en quelque façon est tout, car il y a dans l'ame une double puissance, savoir : l'intellect et la volonté, dont l'une peut tout connoître et l'autre peut aimer ; c'est ainsi que sont pris le vrai et le bon. En effet, le vrai ajoute à l'être la raison de *cognoscible*, ce qui fait que le vrai emporte un certain ordre de l'être à l'égard de l'intellect, qui n'est pas compris dans la dénomination d'être prise d'une manière absolue ; mais le bien ajoute la raison *d'appétible*. L'être, en effet, est bon par cela qu'il est appétible ; d'où il arrive que le bien emporte un ordre à l'égard de l'appétit, de même que le vrai à l'égard de l'intellect, mais d'une manière différente, parce que le mouvement de l'intellect s'opère vers lui-même,

---

et negatio. Illa enim sic dividuntur, quod unum non est aliud. In intellectu igitur primo cadit ens ; secundo, divisio ; tertio, unum quod divisionem privat, et consequenter multitudo, in cujus diffinitione cadit unitas, sicut et in ratione unius cadit divisio, et tamen divisa prædicto modo rationem multitudinis habere non possunt, nisi unicuique divisorum ratio unitatis applicetur. Hoc est igitur quod unum addit super ens privationem, scilicet divisionis, quæ omne ens concomitatur. Si autem dicat ipsum quod habet esse manifestando in supposito illo unde est, sic res addit super ens, ut Avicenna dicit in *Metaphysica* sua. Unaquæque enim res habet certitudinem, qua est id quod est. Si autem accipiatur negative, sic aliquid addit super ens. Aliquid namque idem est quod aliud quid, quod idem est quod non hoc. Omne namque ens est aliquid, ita quod non nisi illud solum. Si autem illud quod additur super ens, sequatur ens in comparatione ad animam, quæ quodammodo est omnia, in anima enim est duplex potentia, intellectus scilicet et voluntas, quarum altera omnia cognoscere potest, altera autem amare, sic accipiuntur verum et bonum. Verum enim addit supra ens rationem cognoscibilis, unde verum importat ordinem quemdam entis ad intellectum, qui non importatur in nomine entis absolute dicti, sed bonum addit rationem appetibilis. Eo enim est ens bonum, quo est appetibile : unde bonum importat ordinem entis ad appetitum, sicut verum ad intellectum, sed diversimode ; quia motus intellectus est ad seipsum, motus autem appetitus est

tandis que le mouvement de l'appétit se porte vers une chose extérieure. Conséquemment, suivant le Philosophe, le bien et le mal sont dans les choses, mais le vrai et le faux sont dans l'intellect. Or l'être, absolument dit, auquel toutes les choses ajoutent certains rapports, est très-commun en lui-même, et a plusieurs divisions, dont quelques-unes ont trait à la nature du genre : c'est de celles-ci que nous nous proposons principalement de parler. Nous avons fait ailleurs un traité spécial sur cette matière, dont nous citerons une partie en ajoutant ce qu'il sera nécessaire de suppléer en certains endroits.

CHAPITRE III.

De la quadruple division de l'être.

Il faut donc savoir qu'en métaphysique on fait une quadruple division de l'être. En effet, la première division de l'être dont il est question est que l'être est dit d'une manière *secundum se*, et de l'autre manière *secundum accidens*. La seconde division de l'être est qu'il est appelé d'une manière substance et de l'autre accident, et c'est là la division de l'être par les dix prédicaments, d'où il résulte que cette division de l'être n'est pas la même que la première, par laquelle l'être est divisé en être *secundum se*, et être *secundum accidens*. La différence, c'est que l'être est dit substance ou accident, en considérant l'être d'une manière absolue, comme la blancheur est dite accident et l'homme substance. Mais dans la première manière il faut que l'accident soit combiné avec le sujet, d'où il arrive qu'il est dit en soi ou par accident, selon qu'une chose est dite d'une autre en soi ou par accident. Mais l'être est divisé en substance et en accident, parce que dans sa nature il est substance ou accident, c'est pourquoi le Philo-

---

ad rem extra. Et ideo secundum Philosophum bonum et malum sunt in rebus, sed verum et falsum in intellectu. Ens autem absolute dictum, super quod omnia ista addunt rationes certas, communissimum est in se, et ideo plurimas divisiones habet, quarum aliquæ trahunt ad naturam generis, de quibus principaliter intendimus agere. De hoc enim alias tractatum fecimus specialem, cujus sententiam pro parte recitabimus suppletiones necessarias in certis locis inserendo.

CAPUT III.

De quadrupliciter divisione entis.

Sciendum igitur est, quod metaphysice dividitur ens quadrupliciter. Prima enim divisio entis ibi posita, est quod ens uno modo dicitur secundum se, alio modo secundum accidens. Secunda vero divisio entis est, quod ens uno modo dicitur substantia, alio modo accidens; et hæc est divisio entis per decem prædicamenta. Ex quo patet, quod hæc divisio entis non est eadem cum prima, ubi dividitur ens in ens secundum se dictum et secundum accidens. Harum autem differentia est, quia ens dicitur substantia vel accidens secundum absolutum entis considerationem, sicut albedo dicitur accidens, et homo substantia; sed in primo modo oportet accidens subjecto componi : unde secundum se vel secundum accidens dicitur, quando aliquid prædicatur de aliquo secundum se vel secundum accidens. Ens vero dividitur in substantiam et accidens, quia in natura sua est substantia vel accidens. Ideo addit Philosophus, quod ens secundum accidens

sophe ajoute que l'être a une double acception sous le rapport de l'accident, quand l'accident est dit du sujet, ou l'accident de l'accident, ou le sujet de l'accident. Or la division de l'être en substance et accident est la division de l'être pris en soi. En effet, ces choses sont par elles-mêmes qui sont contenues dans les figures de la prédication, comme il est dit dans le même endroit. Or, comme l'être ne peut être contracté ainsi que le genre est contracté par la différence, comme il a été dit, il faut que l'être soit contracté sous les rapports dont nous avons parlé par une manière diverse de prédication. Parmi les choses qui ont le caractère de prédicament, les unes signifient la quiddité, les autres la quantité et les autres la qualité, ainsi de suite. En conséquence, il faut que pour chaque manière de prédication l'être signifie la même chose, comme lorsqu'on dit, ce n'est pas un animal, l'être signifie une substance, et lorsqu'on dit l'homme est blanc, l'être signifie la qualité, et ainsi des autres prédicaments dont nous ferons connaître l'origine un peu plus loin. L'être est pris sous le troisième rapport qui signifie la proposition que fait l'intellect en composant et divisant, et la vérité de cette composition est la vérité de la chose par la cause. En effet, le discours est dit vrai ou faux par ce qui fait que la chose est ou n'est pas. Or la vérité d'une proposition est signifiée par ce mot, est, qui est comparé à l'existence de la chose comme l'effet à sa cause. Car de ce qui est dans la nature des choses suit la vérité dans la proposition, qui signifie ce que le mot même est. Mais parce que ce qui en soi est un non être, est pris pour un être de l'intellect, comme la négation et la privation, on dit que de telles choses sont quand on forme une proposition à leur sujet par la copule même, est; quoique l'être ne réponde pas du côté de la chose, parce que de telles choses n'ont pas d'essences qui soient les principes de l'existence. La raison de

---

dicitur dupliciter. Quando accidens prædicatur de subjecto, vel accidens de accidente, vel subjectum de accidente. Divisio autem entis in substantiam et accidens, est divisio entis per se dicti. Illa enim per se sunt, quæ continentur in figuris prædicationis, ut ibidem dicitur. Cum autem ens contrahi non possit, sicut genus contrahitur per differentiam, ut dictum est, oportet quod ens contrahatur ad prædicta per diversum modum prædicandi. Eorum autem quæ prædicantur, quædam significant quid, quædam quantum, quædam quale, et sic de cæteris. Ideo oportet quod unicuique modo prædicandi, esse idem significet, ut cum dicitur, non est animal, esse, significat substantiam; cum vero dicitur, homo est albus, esse significat qualitatem, et sic de aliis prædicamentis, de quorum ortu infra dicetur. Tertio modo dicitur ens, quod significat propositionem, quam facit intellectus componens et dividens, cujus compositionis veritas est veritas rei per causam. Eo enim quod res est vel non est, oratio dicitur vera vel falsa. Veritas autem propositionis significatur per hoc verbum, est, quæ comparatur ad existentiam rei, sicut effectus ad suam causam. Ex hoc namque quod in rerum natura est, sequitur veritas in propositionem, quæ illud significat quod ipsum verbum est. Sed quia illud quod in se est non ens, intellectus accipitur ens, sicut negatio et privatio, ideo talia dicuntur esse, quando formatur propositio de eis per ipsam copulam, est. Licet non respondeat esse a parte rei, eo quod talia essentias non habeant, quæ sint principia existendi. Et hoc ideo, quia ac-

cela, c'est qu'il arrive à la chose qu'il est vraiment dit quelque chose d'elle par l'intellect, la chose ne se rapportant pas à la science, et *vice versa*.

Le quatrième mode de division de l'être s'effectue par l'acte et la puissance. En effet, dans tous les prédicaments on trouve quelque chose en acte et quelque chose en puissance, et conséquemment cette division de l'être est dans sa communauté, puisqu'elle se trouve dans tout genre d'être et sans laquelle il n'y a rien dans le genre ; c'est pourquoi Dieu n'est pas dans le genre, puisqu'il n'y a pas en lui puissance et acte. Car une chose est dans le genre lorsqu'elle est déterminée et limitée à quelque mode spécial d'être : mais c'est le propre de la puissance d'être déterminé par l'acte. C'est ce qui fait que toute chose en laquelle il y a puissance et acte est dans le genre. En effet, tout ce qui est dans le genre est destiné à avoir quelque chose d'antérieur à soi, relativement à laquelle chose il est en puissance nécessairement, parce que dans chaque chose l'acte est nécessairement antérieur à la puissance ; mais dans le même être la puissance précède l'acte, et là où se trouve la puissance et l'acte, il y aura nécessairement genre. Donc, comme en toutes choses, il y a d'abord puissance et acte, tout, en vertu de cela, sera dans le genre. En conséquence, quoique l'être sujet de la philosophie supérieure ne soit ni genre, ni dans le genre, ainsi qu'il a été dit, néanmoins les plus nobles parties de l'être, les substances quoique séparées seront nécessairement dans le genre ; et parce que l'accident est la partie imparfaite de l'être, tandis que la parfaite raison de l'être se trouve dans la substance, la partie la plus parfaite de l'être se rapportera au genre de la substance dont nous allons nous occuper d'abord.

---

cidit rei quod de ea aliquid dicatur vere per intellectum, cum res non referatur ad scientiam, sicut e contrario.

Quartus modus quo dividitur ens, est per actum et potentiam. In omnibus enim prædicamentis aliquid reperitur in actu et aliquid in potentia, et ideo hæc divisio entis est in sua communitate, cum reperiatur in omni genere entis, sine qua nihil est in genere ; et ideo Deus in genere non est, cum non sit in eo potentia et actus. Id enim in genere est, quod determinatum et limitatum est ad aliquem specialem modum entis ; sed determinari est potentiæ per actum, unde omne id in genere est, in quo est potentia et actus. Omne enim quod est in genere, natum est habere aliquid prius se, respectu cujus est in potentia necessario, quia in diversis actus necessario est prior potentia ; in eodem vero potentia præcedit actum, et ubi reperitur potentia et actus, necessario erit ibi genus. Cum igitur in omnibus circa primum sit potentia et actus, omnia præter ipsum erunt in genere : ideo licet ens quod est subjectum philosophiæ primæ, non sit genus, nec in genere, ut dictum est, tamen nobiliores partes entis substantiæ, scilicet separatæ, necessario erunt in genere, et quia accidens est imperfecta pars entis ; sed perfecta ratio entis in substantia reperitur, perfectior pars entis ad genus substantiæ spectabit, de quo primo agendum est.

CHAPITRE IV.

Les opérations du logicien et du métaphysicien sont en tout différentes.

Il faut donc savoir que le logicien et le métaphysicien opèrent sur tout, mais d'une façon différente. Comme en effet il appartient au philosophe transcendant de parler de l'être en général, il en est aussi de même du logicien; différemment ses considérations ne s'étendroient pas à tout, s'il n'avoit pour objet l'être en général. Car étant le sujet d'une science, il sera de même le sujet de l'une et de l'autre ; mais il y a une différence, parce que le philosophe procède d'après des données certaines et démontrables, tandis que le logicien ne procède que d'après des données probables, et il en est ainsi parce que l'être est pris sous un double rapport de nature et de raison. Or l'être de raison est dit proprement de ces intentions que la raison trouve dans les choses, telle que l'intention de genre et d'espèce, qui ne se trouvent pas dans la nature des choses, mais suivent les actions de l'intellect et de la raison. De cette manière l'être est le sujet de la logique, et cet être est égalé à l'être de la nature, parce que il n'y a rien dans la nature dont la raison ne tire parti. De là vient aussi qu'on dit que le logicien et le métaphysicien opèrent sur les mêmes objets. De même donc que les substances séparées se supposent à l'être parfait, c'est-à-dire à la substance de la nature ; il en est ainsi pour l'être de raison à l'égard des substances prises selon la considération logique. Or, comme nous l'avons dit plus haut, la substance surajoute à l'être un mode spécial d'être qui est d'être par soi, à quoi nous ajouterons tout ce qui est en général avoir la puissance et l'acte. Mais la puissance ne tend pas à l'acte, puisque rien ne la conduit à l'être, nous trouvons que cela appartient au genre de la substance, qui subsiste par lui-même, tirant

---

CAPUT IV.

Quod Logicus et Metaphysicus circa omnia operantur differenter.

Sciendum est ergo, quod sicut in IV. *Metaph.* dicitur : Logicus et Metaphysicus circa omnia operantur, differenter tamen. Sicut enim primi philosophi est loqui de ente in communi, ita et Logici, aliter non esset circa omnia ejus consideratio, nisi haberet pro subjecto ens in communi. Cum enim unius scientiæ sit unum subjectum, idem erit subjectum utriusque. Sed differunt, quia Philosophus procedit ex certis et demonstrabilibus, Logicus autem ex probabilibus, et hoc ideo est, quod ens dupliciter dicitur, scilicet naturæ et rationis. Ens autem rationis proprie dicitur de illis intentionibus quas ratio in rebus adinvenit, sicut est intentio generis et speciei, quæ non inveniuntur in rerum natura, sed sequuntur actiones intellectus et rationis, et hujusmodi ens est subjectum logicæ, et illud ens æquiparatur enti naturæ, quia nihil est in rerum natura, de quo ratio non negotietur. Inde etiam est quod circa idem dicuntur operari Metaphysicus et Logicus. Substantiæ ergo separatæ, sicut subsunt enti perfecto, substantiæ, scilicet naturæ, ita et enti rationis, substantiæ, scilicet secundum logicam considerationem acceptæ. Substantia autem, ut dictum est supra, addit super ens specialem modum essendi, qui est per se esse, cui addiderimus omne illud, quod est in genere habere potentiam et actum, potentia autem ad actum se non promovet, cum nihil se esse perducat, invenimus illud

néanmoins l'être d'un autre. Mais quelques-uns ont pris de cette puissance sujet d'enseigner que les substances séparées étoient composées de matière et de forme, disant que le genre de la substance est composé de matière et de forme aussi bien que tout ce qui lui appartient ; ils prétendent que Boëce est de ce sentiment au sujet des prédicaments lorsqu'il dit qu'Aristote laissant de côte les extrêmes, la matière et la forme, traite du moyen terme, composé de l'un et de l'autre prédicament, c'est-à-dire de la substance. Mais comme il est de l'essence de la substance de subsister par elle-même de manière qu'il y ait en elle combinaison de la puissance et de l'acte, Boëce n'a pas eu intention de dire que le prédicament de la substance est composé de matière et de forme ; mais bien de montrer que, la matière et la forme ne pouvant exister par elles-mêmes, elles ne sont pas dans le prédicament de la substance comme espèce ou individu. Et en conséquence le philosophe Aristote, omettant la matière et la forme, parle de la combinaison existant dans la substance comme l'espèce ou l'individu. Aussi, quoique dans les choses matérielles et celles d'un ordre inférieur ce qui est dans le genre de la substance soit composé de matière et de forme, néanmoins dans les substances supérieures qui sont à la tête des choses, il n'y a rien qui appartienne à la nature de la matière, ce qui devient surtout évident par leur opération qui est l'intellection. La raison en est assez claire, c'est que la matière ne reçoit point la forme en tant que forme simplement, mais en tant que forme déterminée ; par conséquent si dans quelque être composé de matière et de forme étoit reçue une forme quelconque, elle ne seroit pas réputée une forme intelligible en acte avant d'être produite par une abstraction de l'intelligence, ce qui n'existe pas dans les substances séparées. En effet, la forme matérielle ne devient pas intelligible en acte avant d'être

---

ad genus substantiæ pertinere, quod per se subsistit, habens tamen esse ab alio. Sed de hac potentia sumpserunt aliqui rationem ad docendum substantias separatas compositas ex materia et forma, dicentes genus substantiæ ex materia et forma componi et omnia quæ ad ipsum pertinent; quod et Boetium super prædicamenta sentire dicunt, ubi dicit Aristotelem relictis extremis, materia scilicet et forma, agere de medio composito ex utroque prædicamento, scilicet substantiæ. Sed cum ratio substantiæ sit per se subsistere, ita quod sit in eo compositio potentiæ et actus, non fuit intentio Boetii dicere, prædicamentum substantiæ esse compositum ex materia et forma ; sed ostendere cum materia et forma non possint per se esse, quod non sunt in prædicamento substantiæ, ut species vel individuum, et ideo Philosophus omissis materia et forma, agit de composito quod est in substantia, ut species et individuum, et ideo licet in materialibus et in rebus inferioris ordinis, quod est in genere substantiæ, sit compositum ex materia et forma, in substantiis tamen superioribus, quæ sunt in vertice rerum, nihil est de natura materiæ, quod patet præcipue ex earum operatione, quæ est intelligere; et ratio hujus satis manifesta est, quia materia non recipit formam in quantum forma simpliciter, sed in quantum est hæc forma; ideo si in aliquo composito ex materia et forma reciperetur forma aliqua, non reputaretur forma intelligibilis actu antequam per abstractionem intellectus fieret, quod non ponitur in substantiis separatis. Forma enim materialis non efficitur intel-

d'abord rendue proportionnée à l'intellect, ce qui s'effectue par son abstraction dans la matière. D'où il est évident que l'intellect est immatériel, car on peut connaître la nature de la puissance d'après les proportions de l'objet à la puissance. Ce n'est donc pas à cause de la matière et de la forme qu'il y aura puissance et acte en toute chose qui est dans le genre, quoique cela se voie dans les choses inférieures, comme il a été dit. Or, comme tout ce qui est dans le genre existant comme complet se compose de genre et de différence, et que le genre se tire de ce qui est en puissance, et la différence de la forme ou de l'acte, tandis que dans les substances séparées la substance est comme puissance et l'être comme acte, il en est qui estiment qu'il s'ensuit que son genre se tire de l'essence et la différence de l'être. Mais cela ne signifie rien, car l'essence est différente de l'être de l'ange, mais ce d'où se tire la différence n'est pas différent de l'essence de la chose constituée par la différence, tel que l'intellect; ce d'où est tirée la rationalité, n'est pas en dehors de l'essence de l'homme. Or, l'être de chaque chose est renfermé dans le premier accident, puisque ce qui est de l'essence d'une chose tombe dans sa définition. Or, l'être n'appartient pas à la définition de la chose, puisque une chose peut être définie quand même elle n'auroit pas d'être; c'est pour cela que le commentateur dit sur le cinquième livre de la Métaphysique, que cette proposition, Sortès est, appartient à un prédicament accidentel : ce qui est vrai dans le sens que l'être emporte l'entité de la chose, mais non dans le sens qu'il emporte la chose même existante, car l'être et l'*esse* sont substantiels; d'où il est évident que la différence dans les anges ne peut se tirer de leur être. Donc, puisque dans les substances séparées il n'y a pas autre chose que l'essence et l'être, le genre et la différence se tirent en elles de l'essence.

---

ligibilis in actu, nisi prius reddatur intellectui proportionata, quod fit per abstractionem ejus in materia. Ex quo manifestum est, intellectum esse sine materia; ex proportione enim objecti ad potentiam, sciri potest natura potentiæ. Non igitur propter materiam et formam erit potentia et actus in omni re quæ est in genere, licet hoc inveniatur in rebus inferioribus, ut dictum est. Cum autem omne quod est in genere ut completum existens, componatur ex genere et differentia, genus autem sumatur ab eo, quod est in potentia; differentia vero a forma, sive ab actu; in substantiis vero separatis, substantia est ut potentia, esse vero ut actus, sequi quibusdam videtur genus ejus sumi ab essentia, differentiam vero ab esse. Sed hoc nihil est, quia essentia est aliud ab esse angeli, sed illud unde sumitur differentia non est aliud ab essentia rei constitutæ per differentiam, sicut intellectus : unde sumitur rationale non est extra essentiam hominis. Esse autem cujuslibet rei citra primum accidens est, cum quidquid sit de essentia rei, cadat in ejus diffinitione; esse autem non pertinet ad diffinitionem rei, cum res diffiniri possit, et si esse non habeat; ideo super V. *Metaph.*, dicit Commentator, quod hæc propositio : Sortes est, est de accidentali prædicamento, quod verum est, secundum quod esse importat entitatem rei, non autem secundum quod importat ipsam rem existentem. Sic enim ens et esse sunt substantialia : unde manifestum est quod differentia in angelis non potest sumi ab esse eorum. Cum igitur in substantiis separatis non sit nisi essentia et esse, in eis ab essentia sumitur genus et differentia.

CHAPITRE V.

Pour rendre tout cela évident il faut considérer, qu'ainsi que le dit Avicenne, tout ce qui a un être différent de sa quiddité, est dans le genre, parce que une telle chose a une nature déterminée par elle-même, ce qui fait qu'elle peut être comprise par un acte de la raison à laquelle il appartient de former les intentions des genres et des espèces, ce qui n'auroit pas lieu si elle ne trouvoit quelque chose de correspondant à soi dans la nature de la chose, parce que son être n'est pas différent de l'essence; c'est pourquoi l'intellect ne peut faire cela en Dieu. En conséquence les substances séparées sont dans le genre de la substance, qui est le premier genre, dont la condition est d'avoir l'être différent de sa substance ou quiddité, en soi néanmoins et non dans un autre. Par conséquent la raison du genre se tire de la puissance même de l'essence d'une chose quelle qu'elle soit, qui est dans le prédicament de la substance, qui est importée par la puissance, puisque elle passe pour avoir un être différent de son essence; au contraire, la raison de la différence se tire de la perfection de sa quiddité au moyen de laquelle elle approche de l'être de l'acte. Mais cela se fait d'une manière différente dans les choses matérielles et dans les choses simples. En effet, toute la potentialité d'un être composé dans les choses matérielles vient de la forme; aussi c'est d'elle qu'est pris le genre; de plus la perfection du tout vient de la forme, c'est aussi par conséquent de la forme qu'est tirée la différence; car c'est par la forme qu'est atteint l'être même en acte, conséquemment il est diversifié dans l'essence, d'où se tire la raison du genre et celle de la différence dans les êtres composés. La matière, en effet, en tant que matière à l'égard de la forme, est partie, et de même par rapport à la matière,

---

CAPUT V.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod sicut Avicenna dicit, omne quod habet esse aliud a sua quidditate, est in genere, quia omne tale habet naturam determinatam per se, unde comprehendi potest per actum rationis, cujus est intentiones formare generum et specierum, quod non fieret nisi sibi aliquid responderet in natura rei, quia ejus esse non est aliud ab essentia, ideo in Deo hoc facere non potest intellectus; ideo substantiæ separatæ sunt in genere substantiæ, quæ est primum genus, cujus ratio est habere esse aliud a sua substantia, seu quidditate, in te tamen et non in alio. Et ideo ex ipsa potentia essentiæ cujuslibet rei indifferenter, quæ est in prædicamento substantiæ, quæ potentia importatur, cum dicitur habens esse aliud a sua essentia, sumitur ratio generis, sed a perfectione illius quidditatis per quam appropinquat ad esse actus, accipitur ratio differentiæ; sed alio modo est hoc in rebus materialibus, et alio modo in simplicibus. Potentialitas enim totius compositi in rebus materialibus est a forma, ideo ab ea sumitur genus, perfectio vero totius est a forma, ideo a forma sumitur differentia. Per formam enim ipsum attingit esse in actu, ideo aliud et aliud in essentia est, unde sumitur ratio generis, et ratio differentiæ in compositis. Materia enim prout est materia respectu formæ, est pars; et forma similiter est pars comparata ad materiam; pars autem

la forme est aussi partie; or la partie ne se dit pas du tout; c'est pour cela que le genre et la différence ne sont pas pris dans la matière et la forme comparées entre elles, puisque le genre et la différence se disent du tout. Mais parce que la matière est matière du tout, et non pas seulement de la forme, et parce que la forme est forme du tout et non pas seulement de la matière; c'est pour cela que le nom qui désigne un tout pris de la matière du tout, est le genre; et le nom désignant un tout pris de l'un et de l'autre, est l'espèce; au contraire dans les substances séparées le genre et la différence ne se tirent pas des diverses parties de la quiddité d'une chose, qui a une certaine potentialité d'un côté, et de l'autre sa perfection, puisqu'il n'y a en elles qu'une seule combinaison de l'essence et de l'être, mais l'un et l'autre est fondé sur une unité simple et indivisible par essence, dont on peut considérer la potentialité, parce qu'elle n'a point l'être de soi, et c'est de là qu'est prise la raison du genre. Mais cette même potentialité de l'essence est moindre dans certaines choses, parce que sa nature est constituée dans un état plus voisin de l'acte premier et pur; plus en effet une chose est rapprochée de l'acte premier, moins elle a de potentialité, et conséquemment il y a autant de différences spécifiques qu'il y a en elles de degrés de proximité. Ces degrés ne sont connus que de ceux-là seuls qui s'occupent de leur rapprochement de Dieu et de leur éloignement des choses composées et corruptibles. Cette essence simple placée au-dessus de la nature des choses mobiles est une chose du genre métaphysique, ne recevant aucune composition de matière et de forme, dont la raison reste pour nous un mystère, puisque nous ignorons sa nature, d'où se tire la raison de son genre et de sa différence. De même en effet que la définition physique de l'homme se tire de l'ame, de la chair et des ossements, de même

---

de toto non prædicatur; ideo genus et differentia non sumitur a materia et forma ad se invicem comparata, cum genus et differentia prædicentur de toto. Sed quia materia est materia totius et non solum formæ; et forma est forma totius et non solum materiæ; ideo nomen designans totum sumptum a forma totius, est differentia; et nomen designans totum sumptum a materia totius, est genus; et nomen designans totum sumptum ex utroque est species. In separatis vero genus et differentia non sumitur a diversis partibus quidditatis ipsius, cujus aliquid sit potentialitas quædam, et aliud perfectio, cum non sit in eis nisi una compositio tantum, essentiæ scilicet et esse, sed utrumque fundatur super unum simplex et per essentiam indivisibile, cujus potentialitas attendi potest, quia non habet esse de se, et inde ratio generis accipitur. Sed hæc eadem potentialitas essentiæ in aliquibus minor est, quia magis prope actui primo et puro est natura sua constituta. Quanto enim aliquid actui primo propinquius est, tanto minus potentialitatis habet, et ideo quot sunt gradus propinquitatis in eis, tot sunt differentiæ specificæ. Hos autem gradus solum illi noscunt, qui suam propinquitatem ad Deum, et elongationem a rebus compositis et corruptibilibus speculantur. Illa ergo essentia simplex supra naturam mobilium existens, est res generis metaphysici, nullam compositionem materiæ et formæ suscipiens, cujus ratio nobis occulta manet, cum nos lateat natura, unde sumitur ratio generis et differentiæ ejus. Sicut enim physica diffinitio hominis est ex ani-

aussi pour celui qui connoît cette nature simple, la manifestation de la raison de son essence est toute faite, et cette raison doit être appelée définition métaphysique comme celle de l'homme définition physique. Ces substances simples n'ont donc aucun genre subalterne, et en conséquence une différence unique suffit pour leur perfection, parce que cette perfection ne provient pas des diverses et multiples divisions de genres et des réunions de différences, et leur nature est d'autant plus parfaite qu'elle renferme plus de choses dans une unité simple. Comme en physique certaines choses sont supposées aux intentions des genres et des espèces, telles que le corps et l'ame dans l'homme, desquelles se tire la raison du genre et de la différence, et cela est évident pour nous; il y a de même certaine chose qui nous est cachée dans les intentions que l'ame forme; c'est pour cela que nous ne formons pas des intentions logiques dans les anges par le moyen de quelque conception provenant d'eux, mais par le moyen de ce que nous concevons dans les choses qui nous sont connues à raison de la communauté qu'on a avec les anges, en cela que toutes choses viennent d'un premier principe; c'est pourquoi nous formons des intentions qui conviennent uniformément à ceux-ci et à ceux-là.

L'universel se dit de deux manières, la première par la nature même à laquelle l'intellect attribue une intention à cause de quelque chose trouvée en elle, et ainsi les universaux qui signifient la nature des choses sont prédicables en quelque chose. Car animal est dit substance de l'être auquel il est appliqué, de même l'homme, et de cette manière il n'y a pas unité dans la multitude, bien plus la nature des prédicats se multiplie par la multiplication des sujets; autant en effet il y a d'hommes, autant il y a d'animaux.

L'universel se dit d'une seconde manière par cette nature qui lui est

---

ma, et carne, et osse; ita cognoscenti illam naturam simplicem, manifesta est ratio essentiæ suæ, quæ metaphysica diffinitio est dicenda, sicut hominis physica. Illæ ergo substantiæ simplices nullum genus subalternum habent, et ideo unica differentia sufficit earum perfectioni, quia non colligitur earum perfectio ex multis et diversis divisionibus generum, et conjunctionibus differentiarum, et tanto perfectior est earum natura, quanto plura unite et in uno simplici habet. Sicut enim in physicis res quædam subsunt intentionibus generum et specierum, ut corpus et anima in homine, a quibus accipitur ratio generis et differentiæ, et hoc nobis manifestum est; ita etiam res quædam nobis occulta subest intentionibus quas anima format, et inde est quod non formamus intentiones logicas in angelis per aliquid conceptum a parte eorum, sed per id quod concipimus in rebus nobis notis propter communitatem quam habent cum angelis in hoc quod omnia sunt ab uno primo, et ideo formamus intentiones quæ uniformiter istis et illis conveniunt.

Universale enim dicitur dupliciter. Uno modo ipsa natura, cui intellectus propter aliquid in ea inventum intentionem attribuit, et sic universalia quæ rerum naturas significant, prædicantur in quid. Animal namque dicitur substantia illius, de quo prædicatur, et similiter homo, et isto modo non est unum in multis, imo natura prædicatorum semper multiplicatur multiplicatis subjectis; quot enim sunt homines, tot sunt animalia. Alio modo dicitur universale natura illa sub intentione univer-

attribuée sous l'intention d'universalité, et ainsi il y a unité dans la multitude à cause de cette uniformité de raison trouvée dans l'intention qui s'effectue à raison de l'éloignement des conditions matérielles et de toute diversité. Effectivement les hommes sont ainsi un homme et un animal. Il n'y a donc dans une chose rien de commun à plusieurs, parce que tout ce qu'il y a dans une chose est particulier et communicable à un seul être. Mais ce qui est commun subit l'action de l'intellect. Car l'intellect crée l'universalité dans les choses, comme dit le commentateur sur le livre de l'Ame. L'intellect peut donc étendre son action à tout être, parce que l'être de raison est égal à l'être de nature, comme il a été dit; c'est pourquoi, comme à l'égard de l'intellect de la substance qui est le genre premier il n'y a pas composition de matière et de forme, ni d'opposé, l'un et l'autre peut arriver, comme on le voit au sujet des substances séparées et composées. Il ne reste donc que l'intellect du genre de la substance être par soi, laquelle néanmoins est différente de l'essence du genre même, et cela seul est commun à l'une et à l'autre substance, savoir la substance mobile et la substance immobile ou immatérielle, puisque dans toute chose mobile il y a nécessairement de la matière, comme il est dit chap. II de la Métaphys., et par conséquent cette raison de substance est logique Il ne peut en effet y avoir rien de commun entre une substance corruptible et une substance incorruptible, si ce n'est jusqu'au nom, c'est une considération logique, puisque toutes choses sont des notes de l'intellect, ainsi qu'il est dit chap. I du Périhermenias.

---

salitatis sibi attributa, et sic propter uniformitatem rationis inventam in intentione quæ fit propter remotionem a materialibus conditionibus et omni diversitate, est unum in multis. Sic enim homines sunt unus homo et unum animal. In re igitur nihil est commune multis, quia quicquid est in re, est singulare uni soli communicabile, quod autem commune est, agitur per intellectum. Intellectus enim facit universalitatem in rebus, ut dicit Commentator super librum *De anima*. Potest igitur intellectus actionem suam extendere ad omne ens, quia ens rationis in æquo est cum ente naturæ, ut dictum est. Unde cum de intellectu substantiæ, quæ est genus primum, non sit compositio materiæ et formæ, nec ejus oppositum, utrumque potest sibi accidere, sicut patet de substantiis separatis et compositis. Remanet ergo de intellectu generis substantiæ per se esse, quod tamen differens est ab essentia ipsius generis, et hoc solum commune est utrique substantiæ, mobili scilicet et immobili, seu immateriali, cum in omni re mobili necessario sit materia, ut dicitur II. *Metaph.*, et ideo hæc ratio substantiæ logica est. Nihil enim commune potest esse substantiæ corruptibili et incoruptibili, nisi nomine tenus, quæ est logica consideratio, cum omnia sint notæ intellectus, ut dicitur I. *Perihermenias*.

CHAPITRE VI.

Les substances séparées et matérielles n'ont de convenance que dans le genre logique.

Il est évident, d'après ce qui vient d'être dit, que les substances séparées et matérielles n'ont de convenance que dans le genre logique, d'où il suit que les substances matérielles n'ont rien de réel par quoi elles puissent être appelées substances, si ce n'est qu'elles sont des corps. Car il est impossible qu'une forme soit unie à la matière sans qu'elle soit un corps du genre de la substance. Pour qu'une forme soit unie à la matière, dans laquelle il y a aptitude à la pluralité et à la diversité des formes, il faut immédiatement une partie et une partie dans la matière. Mais il n'y a partie et partie que par la quantité, qui est un accident propre de la substance corporelle. Il est donc impossible que des formes quelconques soient unies à la matière sans qu'elles soient corps. Il est donc évident, d'après cela, que le genre métaphysique est une substance réelle, non composée de matière et de forme, mais une matière simple qui nous est cachée, qu'atteint cependant la considération logique, à raison de laquelle il y a quelque chose de commun à l'une et à l'autre substance, la matérielle et l'immatérielle. Car, quoiqu'il appartienne au métaphysicien de s'occuper de tout sous le rapport de l'être, sa spécialité, néanmoins, est de traiter des choses séparées, soit parce que elles sauvegardent la condition plus parfaite de l'être, qui est le but du métaphysicien, soit parce que la nature est cachée dans leur particularité, d'où il résulte qu'il ne peut pas y avoir à leur égard une science particulière, pareille à celle des choses particulières dont nous saisissons les quiddités, ce qui fait qu'il y a des sciences particulières pour les êtres particuliers. Mais cela

---

CAPUT VI.

Quod substantiæ separatæ et materiales non conveniunt nisi in genere logico.

Ex quibus manifestum est, quod substantiæ separatæ et materiales non conveniunt nisi in genere logico solum, unde substantiæ materiales nihil reale habent, per quod dici possint substantiæ, præter id quod sunt corpora. Impossibile est enim formam materiæ uniri, quin sit corpus generis substantiæ. Ad hoc enim quod forma uniatur materiæ, in qua est aptitudo ad multas formas et diversas, oportet statim in materia partem et partem ponere, sed non est pars et pars nisi per quantitatem, quæ est proprium accidens corporalis substantiæ. Impossibile est igitur aliquas formas materiæ uniri, quin sint corpus. Ex dictis igitur patet, genus metaphysicum substantiam esse realem non compositam ex materia et forma, sed simplicem naturam et nobis occultam, ad quam tamen consideratio logica attingit, ratione cujus aliquid commune est utrique, materiali scilicet et immateriali substantiæ. Licet enim Metaphysici sit de omnibus agere sub ratione entis, præcipue tamen ad ipsum pertinet tractare de rebus separatis, tum quia perfectior ratio entis in eis salvatur, quam Metaphysicus quærit; tum quia in particulari eorum natura occulta est, unde non potest de eis scientia particularis esse, sicut quæ est de rebus particularibus, quarum quidditates apprehendimus; unde de entibus particularibus

n'a pas lieu pour les substances séparées, parce que nous ne pouvons savoir sur elles ni ce qui est ni la quiddité. Néanmoins, les théologiens connoissent à cet égard plusieurs choses par révélation. Il est donc évident que la nature du premier genre de substance est telle que sa communauté ne doit être prise que logiquement, puisqu'il n'y a aucune convenance réelle entre les choses séparées et les choses matérielles. De même, en effet, que les substances séparées ne descendent pas au genre de corps, mais qu'elles sont des substances parfaites *à priori*, n'ayant pas de genre subalterne, comme il a été dit, de même aussi les choses matérielles ne s'élèvent pas jusqu'à la substance séparée. Car le corps est en elles le souverain degré au-delà duquel elles ne peuvent atteindre une chose qu'elles n'aient pas par le moyen du corps. Car il y a en elles combinaison de matière et de forme en lesquelles elles se résolvent comme en leurs premiers principes, sans avoir à chercher un progrès ultérieur. Or, un corps est toujours composé de matière et de forme. Donc le premier genre des choses matérielles sera le corps, en dehors duquel elles n'ont rien de réel, pas plus qu'en dehors de leurs premiers principes. Elles pourront, néanmoins, avoir au-delà du corps quelque chose d'intentionnel qui n'est pas le corps, en tant qu'il est corps, autrement le corps seul auroit cela, et c'est là être par soi, ce qui est non-seulement du corps, mais de la substance, auxquels cette condition compète néanmoins, parce que ce sont des corps. Mais être par soi est une qualité qui, en elle-même, n'est conférée à personne par le corps, autrement tout ce qui est par soi seroit corps, ce qui est faux. Donc les choses matérielles atteignent, par la nature du corps, quelque chose qui excède le corps en raison, et c'est ce qu'on appelle convenance dans le genre logique. Si, en effet, il n'y avoit aucune substance séparée, le premier prédicat seroit

---

scientiæ particulares sunt. Hoc autem non contingit in substantiis separatis, quia de eis, quod est quid, scire non possumus. Theologi tamen multa de eis per revelationem noverunt. Patet igitur natura primi generis substantiæ, scilicet quod ejus communitas tantum logice accipienda est, cum nulla sit realis convenientia inter separata et materialia. Sicut enim substantiæ separatæ non descendunt ad genus corporis, sed sunt substantiæ primo perfectæ genus subalternum non habentes, ut dictum est; ita res materiales non ascendunt usque ad substantiam separatam. Summum enim in eis est corpus, ultra quod rem aliquam non attingunt, quam non habeant per corpus. In ipsis namque est compositio materiæ et formæ, ad quæ tanquam ad sua principia prima resolvuntur, nec ultra procedere habeant. Ex materia autem et forma semper constituitur corpus, ut dictum est. Primum ergo genus materialium erit corpus, ultra quod nihil reale habent, sicut nec ultra sua prima principia. Poterunt tamen aliquid intentionale ultra corpus habere, quod non est corpus, in quantum corpus est, alioquin solum corpus hoc haberet, et hoc est per se esse, quod non solum est corporis, sed etiam substantiæ, ipsis tamen hoc competit, quia corpora sunt. Per se autem esse secundum quod tale est, non inest alicui per corpus; alioquin omne per se esse esset corporis, quod est falsum. Attingunt ergo materialia per naturam corporis aliquid, quod ratione corpus excedit, et hoc est eis logice convenire cum substantiis separatis. Si enim nulla substantia separata esset, primum prædicatum foret corpus,

le corps, autrement il seroit faux de diviser la substance en corporel et incorporel, ce qui constitue cependant des différences immuables de la substance, et quoiqu'on puisse néanmoins supposer une substance qui seroit divisée en opposition à l'accident, quoique ce ne fût pas une substance séparée.

CHAPITRE VII.

Pour voir cela clairement, il faut considérer que le genre se disant du tout, comme animal de l'homme, la raison du genre ne se tire pas de la matière en tant que partie, ainsi qu'il a été dit, il faut en dire autant de la différence, puisque elle est également dite du tout, d'où il résulte qu'il faut savoir que quelquefois il y a unité du côté de la nature soustraite à l'intention universelle, outre celle que fait l'intellect, quelquefois il n'en est pas ainsi, ni par la nature. Car la nature qui est soustraite à l'intention de l'universalité, telle que la nature animale, peut être considérée sous trois rapports. La première d'une manière absolue et en elle-même, et ainsi elle n'a aucune convenance avec elle-même, si ce n'est qu'elle est de son intellect, comme, par exemple, un corps animé sensible est de l'intellect de l'animal. Suivant cette considération nulle autre attribution ne peut lui être faite qui ne soit fausse, comme la blancheur, l'harmonie ou toute autre chose semblable. Cette nature peut être considérée sous un autre rapport, comme étant reçue dans quelque être singulier de son genre, et il y aura encore la raison qu'elle est de son intellect d'une manière absolue. Car l'animal, qui est Sortès, est une substance animée sensible. Mais si elle est reçue dans plusieurs individus, il y a nécessairement multiplication et de sa nature et de son intellect. Car Sortès et Platon sont deux animaux et deux substances animées

---

alioquin falso divideretur substantia per corporeum et incorporeum, quæ tamen sunt differentiæ substantiæ immutabiles, nihilominus tamen possit poni substantia, quæ divideretur contra accidens, licet substantia separata non esset.

CAPUT VII.

Ad horum evidentiam considerandum est, quod cum genus de toto prædicetur, ut animal de homine, ratio generis non sumitur a materia prout est pars, ut dictum est supra, et eodem modo de differentia dicendum est, cum et ipsa de toto prædicetur, unde sciendum est, quod aliquando est unitas a parte naturæ substractæ intentioni universalis præter istam quam facit intellectus, aliquando autem non, natura autem non. Natura enim quæ est subtracta intentioni universalitatis sicut natura animalis, tripliciter considerari potest. Uno modo absolute et secundum se, et sic nihil sibi convenit, nisi quod est de intellectu ejus, ut puta de intellectu animalis est corpus animatum sensibile. Nihil enim aliud sibi attribui potest secundum hanc considerationem, nisi falso, ut album, vel musicum, vel aliquid hujusmodi. Alio modo potest considerari hæc natura prout est recepta in aliquo singulari sui generis, et adhuc inerit sibi ratio, quæ de intellectu ejus est absolute. Animal enim, quod est Sortes, est substantia animata sensibilis. Sed si recipiatur in pluribus individuis, necessario et natura ipsa, et intellectus suus multiplicatur. Sortes enim et Plato sunt duo animalia et duæ substantiæ animatæ sensibiles : unde licet in natura ani-

sensibles : ce qui fait que, quoique dans la nature de l'animal il n'y ait pas unité, ou pluralité, suivant qu'elle est destinée à être reçue dans plusieurs inférieurs, pouvant être reçue dans un ou plusieurs, il y a néanmoins dans la nature prise d'une manière absolue, selon qu'elle n'est pas considérée dans les inférieurs, une certaine unité, puisque sa définition et son nom font un, comme on voit. En troisième lieu cette nature peut être considérée en tant qu'elle est dans l'ame; et parce que tout ce qui est dans l'ame est abstrait de toute division et diversité matérielle, on attribue à cette nature, à raison de l'uniformité qu'elle possède à l'égard de tout, la raison universelle qu'elle est un en plusieurs, d'où il arrive que cette nature n'est pas multipliée dans les inférieurs, bien plus plusieurs hommes sont un homme et un animal par la participation du genre et de l'espèce. De cette manière, en effet, elle convient à de telles natures suivant la raison du genre et de l'espèce. Il y a donc dans ces natures une double unité, une dans la nature absolue, laquelle nature convient à chaque suppôt : mais cette unité ne descend pas de la nature à ses suppôts, de la manière qu'une substance animée sensible est de la nature absolue de l'animal, comme on l'a dit. Mais cela ne veut pas dire que toute sa nature est absolue, mais bien qu'il y a quelque chose de tel: Car cela est dans sa nature absolue qui peut être supposé à une intention d'universalité, par laquelle seulement toute nature absolue a et auroit cette aptitude. En comprenant donc toute sa nature d'une manière absolue, en disant que la nature absolue de l'animal est une substance animée sensible, naturellement apte à être supposée à une intention d'universalité, il n'y a ni unité, ni pluralité même qui soit de son intellect, parce que l'un et l'autre peut lui survenir.

Il y a une autre unité de nature qu'elle tient de l'intellect dans

---

malis non sit unitas vel pluralitas secundum quod est nata recipi in pluribus inferioribus, cum possit in uno recipi et in pluribus, est tamen in ipsa natura absolute accepta, secundum quod non est in inferioribus considerata quædam unitas, cum diffinitio ejus sit una, et nomen suum, ut patet. Tertio modo potest considerari hæc natura prout est in anima; et quia omne quod est in anima est abstractum ab omni divisione et diversitate materiali, attribuitur isti naturæ ratione uniformitatis quam habet ad omnia ratio universalis, quod est unum in multis, unde sic non multiplicatur hæc natura in suis inferioribus, imo plures homines sunt unus homo et unum animal, participando genus et speciem. Hoc enim modo convenit talibus naturis secundum rationem generis et speciei. In istis igitur est duplex unitas, una scilicet in natura absoluta, quæ natura convenit singulis suppositis; sed hæc unitas non descendit ab ipsa natura ad sua supposita, sicut de natura animalis absoluta est substantia animata sensibilis, ut dictum est; sed hoc non dicit totam naturam ejus absolutam, sed aliquod ejus. In natura enim sua absoluta est, quod possit substerni intentioni universalitatis, quia solum natura absoluta hoc potest, et etiam omnis natura absoluta. Comprehendendo ergo totam naturam ejus absolute, dicendo naturam animalis absolutam esse substantiam animatam sensibilem aptam natam substerni intentioni universalitatis, non est de intellectu ejus unitas aliqua, nec etiam pluralitas; quia utrumque potest sibi accidere.

Alia est autem unitas naturæ, quam habet ab intellectu, in quam omnia supposita

laquelle conviennent tous les suppôts; en conséquence l'unité que produit l'intellect dans une telle nature est fondée sur l'unité trouvée dans la chose qui est une par cette unité. Mais une unité quelconque du côté de la chose même ne peut se produire dans la substance qui est le genre premier, l'unité n'existe dans aucune de ses définitions qui manifeste cette unité. Mais si l'on dit que la raison de la substance est d'être par soi et non par autre chose, et cela se trouve dans toutes les substances ; cette assertion n'a pas de valeur, car cela a une compétence en soi selon qu'il est divisé contre l'accident et non selon qu'il est le genre dont nous parlerons plus tard plus au long. Il ne reste donc dans la substance que la seule unité qui crée l'intellect, et nulle autre, dont l'action est fondée, non sur quelque chose une d'une façon quelconque, mais sur des natures totalement diverses qui néanmoins, par la participation du genre, seront une substance. Car les choses corporelles et les choses incorporelles diffèrent plus que suivant un genre réel; et il en est ainsi parce qu'elles n'ont pas une chose quelconque une qui leur soit commune suivant la raison et la matière. Or, si l'on disoit que la substance, qui est genre premier, se compose de matière et de forme, et que cela leur est commun, il s'ensuivroit que la substance n'est pas genre premier. Car tout ce qui est composé de matière et de forme possède ce d'où se tire en lui la raison d'origine, savoir : la matière, et la raison de la différence, savoir, la forme, ce qui feroit qu'il y auroit quelque genre antérieur à la substance : il y a donc contradiction à dire que le genre premier se compose de matière et de forme. Voilà pourquoi, s'il n'y avoit pas quelque substance séparée, le corps seroit genre premier, comme il a été dit. Mais néanmoins alors la raison de corps seroit prise logiquement, et il n'y auroit pas dans le corps composition de matière et de

---

conveniunt, ideo unitas quam facit intellectus in tali natura fundatur super unitatem in re inventam, quæ una est illa unitate. In substantia autem quæ est genus primum, non est recipere aliquam unitatem a parte ipsius rei, unde non est aliqua diffinitio ejus, per quam illa unitas ostendatur. Si autem dicatur quod ratio substantiæ est esse per se, et non per aliud, et hoc in omnibus substantiis reperitur : hoc etiam non valet, quia hoc competit sibi, secundum quod dividitur contra accidens, et non secundum quod est genus, de quo posterius plenius agetur. Remanet igitur in substantia sola unitas, quam facit intellectus, et nulla alia, cujus actio fundatur non super aliquam rem quocumque modo una, sed super naturas penitus diversas, quæ tamen participatione generis erunt una substantia. Corporalia enim et incorporalia plus differunt quam secundum aliquod genus reale; et hoc ideo est, quia non habent aliquam rem una eis communem secundum rationem tantum. Si autem diceretur substantia, quæ est genus primum, componi ex materia et forma, et hoc esse commune eis, sequeretur quod substantia non esset genus primum. Omne enim compositum ex materia et forma, habet unde sumitur in eo ratio generis, scilicet materiam, et ratio differentiæ, scilicet formam, unde esset aliquod genus prius substantia; et ideo implicatio contradictionis est dicere genus primum componi ex materia et forma. Inde est quod si non esset aliqua substantia separata, corpus foret genus primum, ut dictum est; sed tunc ratio corporis logice tantum acciperetur, nec foret in corpore compositio materiæ et formæ secundum quod esset

forme en tant qu'il seroit genre. En effet, si tous les genres étoient de la même raison, de façon qu'il y eût en chacun composition de matière et de forme, il n'y auroit pas d'état dans l'origine. Donc la raison de genre convient à la substance uniquement par l'acte de l'intellect qui n'est pas fondé sur une chose quelconque une et commune à chaque nature, comme on trouve la nature animale qui a une certaine unité à laquelle vient s'ajouter l'unité d'universalité que crée l'intellect; c'est pourquoi Aristote, dans le chap. VII de la Métaphysique, enseignant que les idées ne sont pas des substances universelles, argumente ainsi : « L'universel peut toujours être dit d'un sujet quelconque, mais la substance ne se dit d'aucun sujet; » donc il n'y a pas de substance qui puisse être appelée idée. Mais dans les prédicaments il enseigne le contraire, comme on peut le voir, parce que là, suivant lui, il n'est pas contre la raison qu'une substance soit dite d'un sujet, quoiqu'il soit contre la raison d'une substance d'être dans un sujet. Mais il faut observer qu'il parle dans les prédicaments suivant la manière logique. Le Logicien, en effet, considère les choses en tant qu'elles sont prises dans la raison, et conséquemment il considère la substance en tant que par l'action de l'intellect elle est supposée à la raison d'universalité, et en conséquence relativement à la prédication qui dit l'acte de raison, elle est appliquée à un sujet, c'est-à-dire à une chose en dehors de l'ame. Mais le Philosophe transcendant considère les choses en tant qu'elles sont des êtres et par conséquent parmi les philosophes il n'y a pas de différence à être dit d'un sujet, et être dans un sujet. On voit par là que c'est par la seule action de l'intellect qu'une substance est prédicable, et cela en tant qu'elle est genre et non pas une communauté réelle quelconque.

---

genus. Si enim omnia genera essent unius rationis, ita secundum quod in quolibet esset compositio materiæ et formæ, non foret status in genere. Ratio igitur generis convenit substantiæ per actum intellectus tantum, qui non fundatur super rem aliquam unam communem utrique naturæ, sicut reperitur natura animalis una quodammodo, cui additur unitas universalitatis quam facit intellectus : unde Philosophus, in VII. *Metaph.*, docens quod ideæ non sunt substantiæ quædam universales, sic arguit : « Universale semper habet dici de subjecto aliquo; sed substantia non dicitur de aliquo subjecto. » Igitur non est aliqua substantia, quæ idea dici possit. In prædicamentis vero docet, ut videtur, oppositum, quia secundum eum ibi non est contra rationem substantia de subjecto prædicari, licet contra rationem substantiæ in subjecto esse. Sed advertendum est, quod secundum logicam considerationem agit in prædicamentis. Logicus enim considerat aliqua secundum quod sumuntur in ratione, et ideo considerat substantiam secundum quod per actionem intellectus subest rationi universalitatis, et ideo quantum ad prædicationem quæ actum rationis dicit, prædicatur de subjecto, id est de re extra animam. Sed Philosophus primus considerat de rebus prout sunt vere entia, et ideo apud Philosophum non est differentia interdici de subjecto et esse in subjecto. Ex quo patet, quod ex sola actione intellectus est, quod substantia prædicetur, quod habet in quantum est genus, et non ex aliqua communitate reali, ut dictum est.

CHAPITRE VIII.

Il est par là évident que nulle forme, qui est réellement substance, ne précède dans une chose corporelle par le moyen de laquelle cette chose est réellement un corps. Or, la formation du genre et de l'espèce, qui est une action de l'intellect, n'étant pas fictive, comme seroit d'imaginer des non-êtres, tels qu'une montagne d'or, qui n'a rien de réel en dehors de la chose; mais comme de l'idée de montagne et d'or il forme une montagne d'or, il y aura nécessairement dans la chose corporelle quelque chose au moyen de quoi l'intellect formera l'un et l'autre genre, savoir, la substance et le corps, qui ont entre eux le seul ordre de priorité et de postériorité conçu par l'intellect, d'où ils tirent leur raison de genres, non pas qu'il y eût dans la nature quelque chose susceptible d'être coordonné à cela, puisque dans une chose il n'y a ni antériorité ni postériorité par rapport à elle-même, si ce n'est peut-être dans les choses où l'essence est dans la succession, ce qui ne peut convenir à la substance. C'est pourquoi il n'y a point d'ordre en elle, comme il est dit au chap. VII des Métaphysiques, quoique l'ordre soit dans les différences qui sont placées dans la définition de la substance. Car toute la définition est constituée par la différence dernière. On le voit clairement, parce que si l'on exprime une autre différence, il y aura matière à plaisanterie, comme si l'on disoit : l'homme est un animal bipède qui a des pieds, ce qui seroit ridicule. Car sous la dénomination de bipède se trouvent renfermés les pieds de l'homme, comme le nombre trois dans le nombre six. Mais si l'on dit ayant des pieds et que l'on ajoute deux, il n'y aura plus rien de ridicule. Or, c'est la raison seule qui établit cet ordre entre les différences, ce qui est également évident par les procédés du Philosophe.

CAPUT VIII.

Ex dictis igitur manifestum est nullam formam, quæ realiter sit substantia, præcedere in re corporea, per quam res est corpus. Cum autem formatio generis et speciei, quæ est actio intellectus, non sit fictitia, sicut est quando fingit non entia, ut montem aureum, cui nihil recondet extra in re; sed ex conceptione montis et auri format, scilicet montem aut aureum, necessario in re ipsa corporea aliquid erit, super quod intellectus formet utrumque genus, substantiam scilicet et corpus, quæ inter se solum ordinem prioritatis et posterioritatis ab intellectu conceptum habent, a quo habent rationem generum, non quod in natura rerum aliquid sit ad aliud ordinabile, cum in una re non sit prius et posterius respectu sui ipsius, nisi forte in illis, in quibus essentia est in successione, quod non potest substantiæ convenire : unde in ipsa non est ordo, ut dicitur VII. *Metaph.*, licet ordo sit in differentiis, quæ ponuntur in diffinitione substantiæ. Tota namque constituitur diffinitio ex ultima differentia. Quod ex hoc patet, quia si aliqua alia differentia replicetur, super illam erit nugatio, ut dicatur : homo est animal bipes, habens pedes, nugatio est; sub bipede enim includitur habens pedes, sicut ternarius in senario. Si autem dicatur habens pedes, et addatur duos, non est nugatio. Hunc autem ordinem inter differentias sola ratio facit, quod ex processu Philosophi ibidem manifestum est.

Il dit en effet que la vraie définition qui établit la substance de la chose est tirée du genre premier et des différences qui n'ont plus besoin ensuite d'être divisées par les différences et par accident. Or la raison pour laquelle le genre premier doit être mis dans la définition, c'est que les genres ne sont autre chose entre les moyens que le genre premier avec les différences adjointes ; comme si dans la définition de l'homme on met le terme animal, qui est le genre intermédiaire, il est évident qu'animal n'est autre chose que la substance qui est le genre premier avec ces différences qui sont animé sensible. Or, non-seulement ce genre est divisé par les différences, mais encore ces différences mêmes sont divisées par d'autres différences, et cela doit se faire par le moyen de différences par soi et non par accident, par exemple animal se divise par ayant des pieds et n'ayant pas de pieds. Or, ayant des pieds ne se divise pas par ailé et non ailé, parce qu'il arrive qu'il se divise ainsi, mais par soi il se divise par ayant deux pieds et n'ayant pas deux pieds, et il est ainsi nécessaire que les différences soient divisées, parce que celles-ci sont plus éloignées que les premières du genre, tandis que ailé et non ailé ne sont pas plus éloignées d'animal qu'ayant des pieds et n'ayant pas de pieds. Comment cela se fait d'après le genre et les différences, c'est ce qui résulte de ce que le genre n'est pas sans ses espèces. Car, en effet, animal n'est rien que ne soit l'homme ou le cheval. Si je trouvois quelque chose en dehors de l'espèce qui soit appelé genre, ce ne sera pas un genre, mais de la matière : quoique effectivement cela convienne quant au nom et au genre et à la matière, il n'en sera pas de même suivant la raison. Car la matière étant partie intégrante de la chose ne se dit pas de la chose, tandis que le genre se disant de la chose doit signifier le tout ; car le corps qui est la matière de l'homme tient de son

---

Dicitur enim quod vera diffinitio investigans substantiam rei, est ex genere primo et differentiis, quæ postea non habent dividi per differentias per accidens. Ratio autem quare genus primum debet poni in diffinitione, est, quia genera inter media nihil aliud sunt, nisi genus primum cum differentiis additis, ut si in diffinitione hominis ponatur animal, quod est intermedium genus; manifestum est quod nihil aliud est animal, quam substantia quæ est genus primum cum his differentiis, quæ sunt animatum sensibile. Non solum autem hoc genus dividitur per differentias, sed differentiæ illæ iterum per alias differentias dividuntur ; sed hoc fieri necesse est per differentias per se et non per accidens, puta, animal dividitur per habens pedes et non habens pedes. Habens autem pedes non dividitur per alatum et non alatum, quia accidit quod dividatur sic : sed per se dividitur per habens pedes duos vel non habens pedes duos, et sic necesse est differentias dividi, quia illæ sunt remotiores a genere, quam primæ. Alatum autem et non alatum non plus distant ab animali, quam habens pedes et non habens pedes. Quomodo autem unum fiat ex genere et his differentiis, docet per hoc quod genus non est præter suas species. Non enim est animal, quod non sit homo vel equus. Si enim invenirem aliquid præter speciem, quod dicatur genus, illud non erit genus, sed materia; licet namque idem secundum nomen conveniat generi et materiæ, non tamen erit idem secundum rationem. Materia enim cum sit pars integralis rei, non prædicatur de re, genus vero cum prædicetur de re, oportet quod totum significet. Corpus namque quod est

intellect trois dimensions avec l'aptitude à la forme de l'homme qui survient sans cela qu'il la contient implicitement ou explicitement. Or, le corps en tant que genre est une substance complétée par la forme dernière, d'une manière indéterminée néanmoins, dont les espèces seront des substances perfectionnées par les mêmes formes déterminées comme par la forme de l'homme ou celle du bœuf. De même, en effet, que quand la privation est innommée, une chose est dite être faite de la simple matière, comme si on forme une figure d'un morceau de bois, il est constant qu'elle est faite d'une chose sans figure : de même aussi lorsque une forme est sans nom, simplement dénommée de la matière, on dit par suite qu'elle est formée de matière et de forme, et il en est ainsi, parce que cela n'arrive point lorsqu'il y a quelque forme déterminée, mais bien lorsqu'il y a une forme commune. Car ce qui est composé de matière et de forme est un genre commun, d'où il résulte qu'animal qui est un genre n'est pas sans quelque forme, parce que les formes des espèces ne sont réellement pas différentes des formes de genre, c'est seulement la différence du commun ou du propre ou déterminé, en conséquence la différence n'est pas ajoutée au genre comme une essence différente du genre, mais comme quelque chose contenu implicitement dans le genre. Donc, quoique le genre ne puisse pas être sans espèce, il pourroit néanmoins être conçu sane espèce et divisé par les différences plus communes et convenant mieux à plusieurs qu'à une seule espèce, entre lesquelles se trouve un certain ordre, autrement il importeroit peu qu'elles fussent placées avant ou après; en conséquence c'est la raison seule qui crée un être auquel une seule chose correspond réellement, tandis que plusieurs choses peuvent le faire par la raison.

---

materia hominis, habet de intellectu suo tres dimensiones cum aptitudine ad formam hominis supervenientem, sine eo quod ipsam contineat implicite vel explicite. Corpus autem ut est genus, est substantia completa ultima forma, indeterminate tamen, cujus species erunt substantiæ perfectæ per easdem formas determinatas, ut per formam hominis aut bovis. Sicut enim quando privatio est innominata, aliquid dicitur fieri ex simplici materia, ut si figura fiat ex ligno, constat quod fit ex infigurato ; ita cum forma est sine nomine, simpliciter nominatur ex materia, ideo dicitur fieri ex materia et forma, et hoc ideo est, quia hoc non contingit ubi est aliqua forma determinata, sed ubi est forma communis. Compositum namque ex materia et forma commune est genus, unde ex hoc est quod animal, quod est genus, non est præter speciem aliquam, quia formæ specierum non sunt aliæ a formis generis realiter, sed tantum differentia communis et proprii, sive determinati ; et ideo differentia non additur generi, sicut diversa essentia a genere, sed quasi aliquid in genere contentum implicite. Genus ergo licet esse non possit sine specie, intelligi tamen posset sine specie, et dividi per differentias communiores et pluribus convenientes quam uni speciei, inter quas certus ordo reperitur, aliter non referret quæ illarum ante et quæ post ponerentur, et ideo ipsum sola ratio facit, cui unum reale respondet, tamen multiplex ratione.

CHAPITRE IX.

Il reste donc maintenant à montrer comment le genre contient implicitement les choses qui sont en lui. Il faut donc savoir que le genre contient les différences en puissance. Or, la puissance est un principe d'indistinction, comme par opposition l'acte distingue tout d'abord. Il faut donc prendre pour très-général ce qui est un premier principe d'indistinction de quelques êtres comme l'homme, le cheval, quoiqu'ils soient indistincts dans l'animal, animal cependant n'est pas le principe de leur indistinction, ni même le corps; or on s'en tient à la substance; car quoiqu'il n'y ait pas de distinction dans l'être, l'être n'est pas quelque chose de très-général, parce qu'il ne se dit pas de certaines choses d'une manière univoque, ce qui est requis pour la nature de genre. Or, cette indiscrétion se produit autrement dans la substance que dans les genres qui sont postérieurs. Dans les autres genres, en effet, se trouve une nature quelconque qui est supposée à l'intention d'universalité, ainsi qu'il a été dit, à raison de laquelle, avec l'uniformité qui vient de la raison, le genre se prête uniformément à toutes les choses qui lui sont supposées, ce qui est les contenir implicitement, mais dans la substance il n'y a pas une seule chose supposée à l'intention, l'intellect recueille de choses diverses une intention qui est appliquée par lui à l'une et à l'autre nature; d'où il suit qu'il n'y a convenance dans l'intention que dans la substance où il y a uniformité à l'égard de toutes les choses qui sont dans le genre de la substance par le moyen duquel la substance est dite tout contenir implicitement. Il est donc facile, d'après ce qu'on vient de dire, de concevoir la raison pourquoi et comment le genre se dit des choses qu'il contient. Car, en effet, le genre ne se dit pas de l'espèce dénominative comme la

---

CAPUT IX.

Nunc igitur superest ostendere, quomodo genus implicite continet ea quæ sunt in eo. Sciendum est igitur, quod genus continet differentias potestate. Potentia autem principium indistinctionis est, sicut per oppositum actus primo distinguit. Illud igitur pro generalissimo sumendum est, quod est primum principium indistinctionis aliquorum, ut homo et equus, licet indistincta sint in animali, animal tamen non est primum principium indistinctionis eorum, nec etiam corpus, statur autem ad substantiam. Nam etsi in ente non distinguantur, ens tamen non est generalissimum, quia non prædicatur de aliquibus univoce, quod requiritur ad naturam generis. Ista autem indistinctio aliter est in substantia, et aliter in aliis generibus quæ sunt post. In aliis enim generibus reperitur una natura aliqua, quæ subest intentioni universalitatis, ut dictum est, ratione cujus cum uniformitate quæ est a ratione, ipsum genus uniformiter se habet ad omnia quæ sibi subsunt, quod est implicite illa continere; sed in substantia non est una res subjecta intentioni, sed intellectus ex diversis rebus colligit intentionem, quæ utrique naturæ ab intellectu applicatur: unde in substantia solum est convenientia in intentione, in qua est uniformitas ad omnia quæ sunt in genere substantiæ, per quod substantia dicitur implicite omnia continere. Ex dictis igitur satis potest accipi ratio, quare et quomodo genus de contentis sub eo prædicatur. Non enim est prædicatio generis de specie de-

matière de la chose matérielle et l'accident du sujet. Car la même chose est totalement animal, qui se dit de l'homme, et homme; mais la blancheur qui se dit de l'homme n'est pas absolument la même chose avec l'homme, puisque l'un est accident et l'autre substance. Donc le genre se disant de l'espèce et à raison de l'uniformité se prêtant à toutes les choses qu'il contient, il faut nécessairement qu'il se dise d'une manière univoque, ce qui est être dit suivant le nom et faisant une raison. Car la raison d'animal, quand elle se dit de l'homme, n'est pas différente de ce qu'elle est quand elle se dit de cheval, bien plus elle est identiquement la même dans l'un et l'autre cas, aussi bien que le nom, et il est facile de s'en convaincre en considérant la nature d'animal ou de tout autre supérieur qui se dit de ses inférieurs, parce que la nature absolue est prédicable, ou elle reçoit l'unité ou la pluralité d'un sujet ou dans des sujets. Donc la nature d'animal doit se dire de manière à comprendre la totalité par rapport à la chose de laquelle elle est dite et non une partie, parce que la partie ne se dit pas du tout; mais elle n'est pas prise comme un tout intégral, parce que le tout ne se dit que de toutes les parties prises en masse, mais bien comme un tout universel qui se dit de chaque partie ; l'animal étant pris sous ce rapport, on ne peut rien lui attribuer, sinon qu'il est par lui de sa raison, comme une substance animée sensible; tout autre chose qui lui est attribuée l'est par accident, comme l'unité ou la pluralité. Si, en effet, il tenoit l'unité de son intellect, il conviendroit à toutes les choses auxquelles convient le genre même, comme il se diroit de l'homme et de l'âne, il pourroit également se dire d'eux sous le rapport de l'unité, ce qui est faux, la multiplicité ne tient pas non plus à son intellect, parce que comme on applique le mot animal à Sortès,

---

nominativa, sicut est prædicatio materiæ de re materiali, et accidentis de subjecto. Eadem namque res penitus est animal, quod prædicatur de homine, et homo; sed album quod prædicatur de homine, non est penitus eadem res cum homine, cum unum sit accidens, aliud vero substantia. Cum igitur genus de specie prædicetur et ratione uniformitatis communiter se habeat ad omnia contenta sub eo, necesse erit ipsum prædicari univoce, quod prædicari secundum nomen et secundum rationem unam. Non enim est alia ratio animalis quando prædicatur de homine, et alia quando prædicatur de equo, imo una et eadem est ratio per quam de utroque prædicatur, sicut et nomen idem est, et hoc facile est videre, si consideretur natura animalis, vel alterius superioris quod prædicatur de inferioribus suis, quod natura absoluta prædicabilis est, vel recipit unitatem, vel pluralitatem a subjecto vel in subjectis. Natura igitur animalis prædicari est, quod dicat totum respectu illius de quo prædicatur, et non partem, quia pars non prædicatur de toto. Non autem accipitur ut totum integrale, quia tale non prædicatur nisi de omnibus partibus simul sumptis, sed ut totum universale quod prædicatur de qualibet parte. Sic igitur accepto animali nihil potest sibi attribui, nisi quod per se est de ratione ejus, ut substantia animata sensibilis. Quicquid autem aliud sibi attribuitur, per accidens attribuitur, ut est unum, vel plura. Si enim unum esset de intellectu ejus, tunc quibuscumque conveniret ipsum genus, et ipsum similiter conveniret, sicut de homine et asino prædicaretur, et ipsum unum similiter de eis diceretur, quod est falsum, nec multa sunt de ejus intellectu, quia cum animal prædicetur de Sorte, tunc Sortes esset multa

il s'ensuivroit que Sortès est plusieurs animaux, l'un et l'autre peut néanmoins arriver par le moyen d'une autre chose, c'est-à-dire par celle qui est l'objet de la prédication; car s'il y a unité d'un côté il y aura unité de l'autre, comme il a unité s'il est dit d'un seul homme, pluralité s'il est dit de plusieurs, et cela lui arrive, parce qu'il lui arrive d'être appliqué à l'homme. Il n'est pas en effet de l'intellect d'animal de se dire de l'homme, parce qu'alors l'homme se diroit de l'âne, puisque animal se dit de l'âne. Car tout ce qui se dit d'une chose entraîne nécessairement l'application à cette même chose de tout ce qui est de son intellect, suivant la règle d'Aristote, sur les prédicaments: quand dire une chose d'une autre, être également dans le cheval et dans l'homme, ou être en plus, n'est pas dans la convenance d'animal appliqué à l'homme suivant son intellect; mais l'un et l'autre peut se faire par accident. Si, en effet, lorsqu'on dit l'homme est animal, on considère la nature absolue de l'animal, animal ne dira rien de plus que homme, à plus forte raison dans cheval et homme, autrement sa raison absolue ne se multiplieroit pas à la multiplication des sujets, car cette unité ne descend pas sous l'animal, comme on l'a dit, et il n'y aura rien de réel dans le prédicat qui ne soit dans le sujet. Animal, en effet, ne dit rien de plus qu'homme, et il lui arrive ainsi de n'être pas plus qu'homme, parce qu'il lui arrive d'être dit de l'homme, ainsi qu'on l'a dit.

Si au contraire on considère cette nature comme soustraite à l'intention, ou à raison de l'uniformité qu'elle reçoit de l'ame, elle sera ainsi en plus à l'égard du sujet dont elle se dit, parce que cette uniformité se conserve du côté du prédicat, mais non du côté du sujet, et ainsi le prédicat n'est pas multiplié suivant la multiplication des sujets, bien plus il conserve l'unité quoique appliqué à plusieurs, et

---

animalia. Utrumque tamen potest sibi accidere per aliud, scilicet de quo prædicatur. Si enim illud fuerit unum, et aliud erit unum, sicut quando prædicatur de homine uno est unum, quando de pluribus plura, et hoc accidit sibi, quia accidit sibi prædicari de homine. Non enim est de intellectu animalis prædicari de homine, quia tunc homo prædicaretur de asino, cum animal prædicetur de asino. De quocumque enim prædicatur aliquid, prædicatur etiam illud quod est de intellectu ejus per regulam Philosophi in lib. *Prædicament.* Quando alterum de altero, et similiter esse in equo cum homine, vel esse in plus non convenit animali prædicato de homine secundum suum intellectum; sed utrumque potest sibi accidere. Si enim cum dicitur, homo est animal, consideretur natura animalis absoluta, sic non erit in plus animal quam homo, imo in equo cum homine, aliter absoluta ratio ejus non multiplicaretur ad multiplicationem subjectorum. Unitas enim illa non descendit sub animali, ut dictum est, et sic nihil reale erit in prædicato, quod non sit in subjecto. Animal enim non dicit aliquid plusquam homo, et sic accidit sibi non esse plusquam homo, quia accidit sibi prædicari de homine, ut dictum est.

Si autem consideretur hæc natura ut subtracta intentioni, vel propter uniformitatem quam accipit ab anima, sic erit in plus et communi quam subjectum de quo prædicatur, quia a parte prædicati servatur uniformitas illa, non autem a parte subjecti, et sic non plurificatur prædicatum ad multiplicationem subjectorum, immo manet unum de multis prædicatum, ut dictum est. Et quia hoc logicum est,

comme c'est là un effet logique, la conséquence de subsistance ne se convertit pas de l'animal à l'homme, je dis d'animal, parce qu'il est appliqué à l'homme. De même, en prenant animal sans l'intention d'universalité, il n'est pas à proprement parler prédicable, parce qu'il est ainsi substance première, laquelle n'est pas dans le sujet et ne se dit pas du sujet. Mais en prenant animal et homme sous l'intention d'universalité, comme l'individu ne peut pas être pris à cause de la répugnance de l'universalité aux principes d'individuation, animal et homme sont dits substances secondes, qui ont la propriété de se dire de la première, comme il est dit dans les prédicaments ; le métaphysicien n'a pas ce mode de considération sur la substance, puisque il ne la considère que suivant ce qu'est l'être en soi, et en conséquence selon lui la substance ne se dit pas du sujet et n'est pas dans le sujet, comme il a été dit plus haut. Mais que la substance se dise du sujet, elle a cette propriété en tant que par l'acte de la raison elle revêt la nature de l'accident. Car ce que fait notre raison sur la substance, c'est accident et non substance, et conséquemment Aristote dit dans le livre des Prédicaments, que les substances secondes, par une certaine ressemblance de nom, signifient une certaine chose qui est propre à la substance première, comme lorsqu'on dit homme ou animal ; mais ces mots, suivant la vérité de la chose, signifient plutôt la qualité, en tant que par un acte de la raison ils passent dans la similitude de l'accident, sans perdre leur substance propre dans la nature des choses, mais en recevant la raison d'uniformité dans l'ame. C'est pourquoi Aristote dit que ces mots signifient la qualité, parce qu'ils déterminent la qualité, c'est-à-dire l'uniformité par le moyen de laquelle s'effectuent les universaux par un acte de la raison sur certaines substances, savoir sur des choses particulières qui sont véritablement quel-

---

ideo secundum eum non convertitur consequentia subsistendi ab animali ad hominem, ab animali inquam, quod de homine prædicatur. Similiter autem accipiendo animal sine intentione universalitatis, proprie non est prædicabile, quia sic est prima substantia quæ neque in subjecto est, neque de subjecto dicitur. Sed accipiendo animal et hominem sub intentione universalitatis, quo modo individuum accipi non potest propter repugnantiam universalitatis ad individuationis principia, animal et homo dicuntur secundæ substantiæ, quarum proprietas est de prima prædicari, ut habetur in prædicamentis, quem modum considerationis de substantia metaphysicus non habet, qui considerat eam solum secundum quod est ens in se, et ideo secundum eum substantia non dicitur de subjecto, nec est in subjecto, ut dictum est supra. Quod autem substantia prædicetur de subjecto, habet in quantum per actum rationis induit naturam accidentis. Quod ratio enim nostra facit circa substantiam, accidens est, et non substantia, et ideo Philosophus in lib. *Prædicament.*, dicit substantias secundas per quamdam nominis similitudinem hoc aliquid significare, quod est proprium substantiæ primæ ; ut cum dicitur homo vel animal, sed secundum rei veritatem magis significant quale quid, in quantum per actum rationis transeunt in similitudinem accidentis, non amittendo substantiam propriam in rerum natura, sed accipiendo rationem uniformitatis in anima. Et ideo dicit illa significare quale quid, quia qualitatem, id est uniformitatem, per quam fiunt universalia per actum rationis circa substantias quasdam, res scilicet particulares determinant quæ proprie

que chose. Il est prouvé par ce qu'on vient de dire qu'en considérant l'entité des choses en elles-mêmes, comme le Philosophe illustre, il n'y auroit dans la substance aucune application d'une chose à l'autre, ce qui s'opère cependant dans la substance, suivant le logicien, selon lequel la substance revêt, en quelque sorte, la similitude de l'inhérence accidentelle où une chose peut se dire d'une autre, selon même Aristote. Il est facile par là de saisir l'erreur de ceux qui veulent multiplier les formes substantielles dans la nature de la chose, d'où sont pris les prédicats substantiels, de même que les formes accidentelles sont multipliées dans la chose de laquelle sont dits plusieurs accidents réellement, tandis que néanmoins il n'y a pas dans la substance d'action prédicable suivant la vraie nature de la chose, mais bien par un acte de l'intellect; d'où il suit que ceux qui placent plusieurs formes substantielles dans une chose ignorent la nature et l'origine des propositions, dans lesquelles une chose se dit d'une autre, et même la différence entre la substance et l'accident.

CHAPITRE X.

Il reste maintenant à faire voir la différence qui existe entre la substance sous le rapport du genre premier et la substance relativement à sa division contre l'accident. Car on saura ainsi plus facilement comment elle est prédicable et jusqu'à quel degré descend la prédicabilité à l'égard des choses qui sont contenues dans son genre. Pour voir cela clairement il faut savoir que les différences divisives des genres et constitutives des espèces sont les mêmes. Or, un être ne peut pas avoir de différences divisives, comme on l'a prouvé, mais il a certains modes de distinction; c'est pourquoi dans la substance, en tant qu'elle est premier prédicament, comme il est dit dans le ch. VII

---

sunt quid. Ex dictis patet, quod considerando entitatem rerum in se, sicut Philosophus primus, in substantia nulla foret prædicatio unius de altero, quæ tamen in substantia reperitur secundum logicum, secundum quem substantia quodammodo induit similitudinem inhærentiæ accidentalis, ubi est proprie dici de altero etiam secundum primum Philosophum. Ex quo facile deprehenditur error volentium in natura rei multiplicare formas substantiales, unde sumuntur prædicata substantialia, sicut et formæ accidentales multiplicantur in re, de qua multa prædicantur accidentalia realiter, cum tamen in substantia non sit prædicatio aliqua secundum veram naturam rei, sed per actum intellectus, ut dictum est : unde ponentes plures formas substantiales in re una, ignorant naturam et originem propositionum, in quibus aliquid de aliquo prædicatur, et differentiam etiam inter substantiam et accidens.

CAPUT X.

Nunc igitur superest ostendere differentiam inter substantiam secundum quod genus primum, et secundum quod dividitur contra accidens. Sic enim facilius scietur quomodo prædicatur, et usque ad quem terminum descendat ejus prædicatio ad contenta in suo genere. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod eadem sunt differentiæ divisivæ generum, et constitutivæ specierum. Ens autem non potest habere aliquas differentias divisivas, ut supra prædictum est, sed quosdam modos distinctivos habet, et ideo in substantia secundum quod est primum prædicamen-

des Métaphysiques, se trouve la raison parfaite de l'être, laquelle n'est pas constituée par quelque différence constitutive, et conséquemment il y a ainsi un genre qui ne peut, en aucune manière, être une espèce. Par là on peut prouver qu'il n'y a dans la substance aucune forme réelle en tant qu'elle est genre premier. Car on peut tirer une différence quelconque de toute forme substantielle, ce qui a été démontré plus haut. Il faut donc prendre la nature de la substance par le moyen d'un certain mode spécial surajouté à l'être. Or, ce mode est spécial et non général, renfermant en soi une certaine opposition : d'où il suit que ce mode ne convient pas à tout être ; il est donc spécial et non général, comme on l'a dit. Car il est être par soi et non dans un autre, ce qui est le mode par lequel la substance est divisée en opposition avec l'accident. Mais à cela la raison du genre ajoute un ordre relativement aux choses qui sont contenues en lui, lequel ordre est importé dans son uniformité aux choses extérieures : or, cette uniformité est conférée par un acte de l'intellect, comme on l'a dit. Donc la substance qui est genre premier peut être dite un être existant par soi, renfermant implicitement ses inférieurs en soi, de manière cependant que existant par soi ne présente pas un certain être universel séparé, comme l'a supposé Platon ; mais bien qu'en tant qu'il est opposé par soi à ce qui est être dans un autre, ce qui est le propre de l'accident, sans lequel il ne peut être, comme il est dit dans les prédicaments. On peut donc savoir, d'après cette diversité qui est dans la substance, comment et de quelles choses la substance est prédicable en tant néanmoins que elle est un genre contenant implicitement ses inférieurs, parce qu'il contient en puissance ses différences, dont l'addition effectue et constitue ses inférieurs et sa prédicabilité descend dans la mesure des différences constituantes. Or, la division des dif-

---

tum, ut in VII. *Metaph.* dicitur, ratio entis perfecta reperitur, et non constituitur per aliquam differentiam constitutivam, et ideo sic est genus, quod nullo modo species esse potest ; ex quo ostendi potest nullam formam realem esse in substantia, secundum quod est genus primum. Ex qualibet enim forma substantiali differentia aliqua trahi potest, et hoc supra ostensum est. Per quemdam igitur modum specialem superadditum enti, oportet accipere naturam substantiæ. Hic autem modus specialis est, non generalis, includens in se oppositionem quamdam : unde omni enti non convenit iste modus ; specialis est ergo, et non generalis, ut dictum est supra. Est enim per se esse et non in alio, per quem modum substantia dividitur contra accidens. Sed super hoc ratio generis addit ordinem ad contenta sub eo, qui quidem ordo importatur in uniformitate ejus ad exteriora ; hanc autem uniformitatem habet per actum intellectus, ut dictum est. Potest igitur substantia quæ est primum genus, dici ens per se existens, implicite continens in se sua inferiora, ita tamen quod per se existens non ostendat aliquod universale esse separatum, ut Plato posuit ; sed secundum quod per se opponitur ei quod est esse in alio, quod est proprium accidentis, sine quo esse non potest, ut dicitur in prædicamentis. Ex hac igitur diversitate quæ est in substantia, sciri potest quomodo et de quibus substantia prædicari habet, secundum tamen quod genus est implicite continens sub inferiora ; quia potestate continet suas differentias, per quarum additionem efficiuntur et constituuntur sua inferiora, et tantum descendit sua prædicatio, quantum et

férences s'en tient aux différences les plus spéciales; parce que sous elles il n'y a que des individus, qui expriment la privation de division par parties subjectives; en conséquence l'individu n'a point de partie subjective, relativement à lui, de laquelle il puisse se dire, puisqu'il n'y a point de prédication du fait de la première substance, comme il est dit dans les prédicaments. Car la dernière chose de laquelle se dit la substance dans la ligne prédicamentale, sera quelque homme ou quelque suppôt, comme un cheval, un bœuf, à raison duquel, d'après le genre premier et la différence, un genre quelconque constitué, savoir animal, est dit de lui; comme, par exemple, Sortès est substance, et il est animé sensible, qualités qui constituent l'animal, qui se dit de Sortès.

De cette manière, en effet, il est facile de savoir de quelles choses se dit une autre chose comme genre, et de quelles autres choses elle ne se dit pas. D'où il est évident que la substance, en tant qu'elle est genre, ne se dit ni de la main, ni du pied de l'homme. Car la main étant animée sensible, si avec cela la main étoit une substance, elle seroit un animal. C'est pourquoi il est évident, encore une fois, qu'animé et sensible ne se disent pas de la main en tant qu'ils sont des différences d'un genre quelconque; parce que la différence ne se dit pas d'une chose de laquelle ne se dit pas le genre lui-même. La main n'étant donc pas un animal ne sera donc pas animée, en tant que animé est différence, ni substance en tant que genre. Donc la main sera substance sous le rapport de la division de la substance vis-à-vis de l'accident, et il en sera ainsi néanmoins. Car sa raison prise dans ce sens est d'être par soi et non dans un autre, ce qui est le propre de l'accident qui ne peut être sans ce en quoi il est. Ainsi prise, elle est une et non multipliée dans ses suppôts dans lesquels elle est pluralisée en tant

---

differentiæ constituentes. Divisio autem differentiarum stat ad species specialissimas; quia sub eis nihil est nisi individua, quæ dicunt privationem divisionis per partes subjectivas, ideo individuum non habet partem subjectivam sibi, de qua prædicetur, cum a prima substantia nulla sit prædicatio, ut dicitur in prædicamentis. Ultimum enim de quo prædicatur substantia in linea prædicamentali, erit aliquis homo vel aliquod suppositum, ut equus vel bos, respectu cujus ex genere primo et differentia aliquod genus constitutum, scilicet animal, de ipso prædicatur, ut puta, Sortes est substantia, et est animatus sensibilis, ex quibus constituitur animal, quod de Sorte prædicatur.

Isto enim modo facile est scire de quibus prædicatur aliquid ut genus, et de quibus non prædicatur. Unde manifestum est, quod de manu hominis vel pede non prædicatur substantia, secundum quod est genus. Sic enim cum manus sit animata sensibilis, si cum hoc esset substantia manus, ita foret animal. Unde manifestum est quod animatum et sensibile iterum non prædicantur de manu secundum quod sunt differentiæ generis alicujus; quia differentia non prædicatur de aliquo, de quo non prædicetur genus ipsum. Cum ergo manus non sit animal, non erit animata secundum quod animatum est differentia, nec substantia secundum quod est genus. Erit ergo manus substantia, secundum quod dividitur substantia contra accidens, et tantum sic. Ratio enim ejus sic accepta est per se esse, et non in alio, quod est proprium accidentis, quod non potest esse sine eo in quo est. Ipsa enim sic accepta, una est et non plurificata in suis supposi-

qu'elle est genre, en raison de la multitude des différences qui constituent les divers suppôts des différentes espèces, comme il a été dit. Donc une substance en tant qu'elle a sous soi des natures de choses diverses, sur lesquelles elle est fondée, est en soi quelque chose d'un dont l'unité ne descend pas sur lui, mais se multiplie immédiatement dans ses inférieurs, quoique elle soit quelque chose d'un sous l'intention d'universel, comme on l'a dit des autres, et elle est ainsi divisée contre l'accident. D'où il suit que, quoique elle se dise dans la substance des deux mains de l'homme, il ne faut pas dire néanmoins que les deux mains sont deux substances, tandis que elles sont plutôt des parties d'une substance que deux substances. C'est pourquoi on ne peut multiplier la substance dans les parties qui restent dans le tout, puisque elle ne se dit pas d'elles, comme une nature reçue dans les inférieurs qui sont des parties subjectives, et par conséquent multipliée, mais en tant qu'elle est divisée de l'accident. Car la main ou le pied est substance en tant que la substance est divisée de l'accident dont l'être est d'être dans un autre et non pas soi, puisque l'accident est dans une autre chose comme dans un sújet, la partie, au contraire, est dans le tout, non comme l'accident dans le sujet, comme il est dit dans les prédicaments, l'accident est dans le sujet parce qu'il lui est impossible d'être sans lui, comme l'a dit Aristote. De tout cela on tire la conclusion de ce Philosophe, puisque l'accident ne peut être sans ce par quoi il est, et que la partie n'est pas dans le tout comme l'accident dans le sujet, parce que la partie est dans le tout de manière cependant qu'elle peut exister sans le tout, non pas il est vrai comme partie, puisque la partie emporte une relation avec le tout, d'où il suit que la partie comme partie ne peut être sans le tout, puisqu'il y a entre eux des relations réciproques, mais en tant

---

tis, in quibus plurificatur secundum quod est genus propter multitudinem differentiarum constituentium diversa supposita diversarum specierum, ut supra dictum est. Substantia igitur secundum quod habet naturas rerum sub se diversas, super quas fundatur, in se unum quidem est, cujus unitas non descendit super eo, sed statim in inferioribus multiplicatur, licet sit unum sub intentione universalis, sicut de aliis dictum est, et sic contra accidens dividitur. Inde est quod licet in substantia prædicetur de duabus manibus hominis, non tamen dicendum est quod duæ manus sint duæ substantiæ, cum potius sint partes unius substantiæ, quam duæ substantiæ. Unde in partibus in toto manentibus non habet substantiam multiplicari, cum non prædicetur de eis, ut natura in inferioribus, quæ sunt partes subjectivæ recepta, et consequenter multiplicata, sed ut contra accidens dividitur, ut dictum est. Manus enim vel pes est substantia, secundum quod substantia contra accidens dividitur, cujus esse est esse in alio, et non per se, cum accidens sit in alio, ut in subjecto, pars autem est in toto, non ut accidens in subjecto, ut dicitur in prædicamentis. Accidens autem est in subjecto, tanquam impossibile sit ipsum esse sine eo, ut paulo ante dixit Philosophus. Ex quibus concluditur per connexionem Philosophi, cum accidens non possit esse sine eo quo est, et pars non est in toto, ut accidens in subjecto, quod pars sic est in toto, quod tamen sine toto esse possit, non quidem sub ratione partis, cum pars importet relationem ad totum, unde pars, ut pars, sine toto esse non potest, cum relativa sint simul, sed secundum quod res quædam est. Cum

qu'elle est une chose quelconque. Or, la matière ne pouvant pas être par elle-même, et la partie pouvant être par elle-même, puisque c'est en cela qu'elle diffère de l'accident, mais non en tant qu'elle est partie, ce qui lui vient du tout, il y aura nécessairement dans ce qui est partie une certaine composition de matière et de forme, non en tant que partie, parce qu'elle tient cette qualité de la forme du tout qui la rend partie en acte, mais seulement d'une manière participative, puisqu'il est impossible de placer deux êtres substantiels dans une même chose, à moins que cette chose ne soit deux êtres, puisque l'être est un acte de l'être. Conséquemment le composé de cette matière et de cette forme ne sera pas un être en acte; d'où il suit qu'un être quelconque ne suit pas cette forme, puisque l'être ne suit pas la forme, si ce n'est dans le cas où le composé est quelque chose existant par soi, dont la nature est d'être en acte, et en conséquence la substance, en tant que divisée contre l'accident, ne se dit pas de ce composé. Car il n'existe pas comme le tout, ni dans le tout, comme la partie qui participe du tout relativement à l'être, mais il est dans le tout en puissance prochaine à l'égard de l'être qui lui est dû suivant l'essence de la forme qui est en elle sans l'être; d'où il arrive qu'il n'a pas de rapport avec le genre comme le suppôt, ou par éduction comme la partie, tant qu'il est dans le tout de cette manière en essence, c'est-à-dire sans l'être ou par soi, mais devant arriver par résolution, la matière n'ayant pas encore passé par le moyen de cette forme à l'être en acte qui est la fin de la forme tirée de la puissance de la matière, puisque la partie ne tient l'être en acte que de la forme du tout, avec laquelle seule les autres formes pourront, dans les choses de diverses natures, être amenées à l'être de la puissance de la matière, puisque les diverses parties dans la nature constituent une seule et

---

autem materia non possit esse per se, pars autem per se esse possit, cum in hoc differat ab accidente, sed non secundum quod pars est, quod inest sibi a toto, necessario in eo quod pars est, erit aliqua compositio materiæ et formæ, non secundum quod pars est, quia hoc habet a forma totius, a qua esse habet actu pars participative tantum, cum impossibile sit duo esse substantialia in una re ponere, nisi illa res sit duo entia, cum esse sit actus entis. Compositum ergo ex illa materia et forma non erit aliquod ens actu : unde nec istam formam aliquod esse sequitur, cum esse non sequatur formam, nisi quando compositum est per se existens, cujus est esse actu, et ideo substantia secundum quod dividitur contra accidens, de illo composito non prædicatur. Non enim est per se existens ut totum, neque in toto, ut pars quæ a toto participat esse, sed est in toto in potentia propinqua ad esse debitum sibi secundum essentiam formæ quæ in ea est sine esse : unde ad genus non spectat per se, ut suppositum, vel per eductionem, ut pars, quamdiu in toto est isto modo in essentia, scilicet sine esse vel per se vel participative ; sed potius pertinet ad genus, ut principium materiale compositi nondum per se existentis, sed futuri per resolutionem, cum materia per illam formam nondum sit transmutata ad esse actu, qui est finis formæ eductæ de potentia materiæ, cum pars esse actu tantum habeat a forma totius, cum qua solum in rebus diversarum naturarum poterunt aliæ formæ in esse produci de potentia materiæ, cum partes diversæ in natura unam rem constituant

même chose avec cela qu'elles sont destinées naturellement à être par soi ; en conséquence, comme dit Aristote, il faut qu'elles existent par autre chose et que cela ait de la convenance avec elles. Mais lorsque elles commencent à exister par soi, alors elles appartiennent au genre, puisque elles ont la condition de la partie subjective dans un degré encore plus parfait que les corps simples.

CHAPITRE XI.

Il est évident, d'après ce que l'on vient de dire, que de même que la substance, sous le rapport du genre, ne se dit pas de la partie entière de la chose soumise, mais en tant qu'elle est divisée de l'accident, il y a plutôt manifestation de ce qui convient à la partie, que de ce qui convient au tout; il faut ainsi que l'animé et le sensible soient dits de la partie, non en tant qu'ils sont des différences, parce que la différence ne peut pas se dire de la chose de laquelle le genre ne se dit pas, mais en tant qu'ils sont divisés en opposition avec l'inanimé et l'insensible; et conséquemment la qualité de raisonnable ne se dit pas de l'ame séparée en tant qu'elle est différence, puisque l'ame n'est pas ame, mais elle dénomme l'ame en tant qu'elle désigne la puissance de l'ame. On voit évidemment la raison pourquoi la substance ne se nombre pas dans les choses dont elle est dite. Car cela convient à la substance comme une différence commune. N'être pas dans un autre, en effet, est la plus commune de toutes les choses qui sont dues à la substance. Or, un genre quelconque ne se nombre pas sous la différence commune. En effet, l'isocèle, l'isopleure et le scalène ne nombrent pas la figure qui est le genre sous la différence commune, mais sous la différence du triangle. La figure est donc divisée par ses différences, c'est-à-dire par triangulaire, quadrangulaire, et

---

cum hoc quod natæ sint per se esse; ideo, ut dicit Aristoteles, necesse est per aliud, et aliud hoc eis convenire. Cum autem per se existere incipiunt, tunc ad genus spectant, cum habeant rationem subjectivæ partis adhuc in gradu perfectiori, quam corpora simplicia.

CAPUT XI.

Ex dictis manifestum est, quod sicut substantia sub ratione generis non prædicatur de parte integrali rei subjectæ, sed secundum quod dividitur contra accidens, potius ostenditur quid parti convenit, quam quid conveniat toti : ita necesse est animatum et sensibile de parte prædicari, non secundum quod sunt differentiæ, quia non potest differentia prædicari de re, de qua non prædicatur genus, sed secundum quod dividuntur contra inanimatum et insensibile; et ideo rationabile non prædicatur de anima separata secundum quod est differentia, cum anima non sit anima, sed secundum quod designat potentiam animæ, denominat animam. Patet etiam ratio, quare non numeratur substantia in his, de quibus prædicatur. Sic enim hoc convenit substantiæ quasi quædam differentia communis. Non esse namque in alio communissimum est de omnibus quæ substantiæ debentur. Sub differentia autem communi non numeratur genus aliquod. Ysocheles enim, et ysopleuros, et scalenon non numerant figuram quæ est genus sub differentia communi, sed sub differentia trianguli. Dividitur igitur figura per differentias suas, per triangulare scilicet et quadrangulare, et una istarum differentiarum

une de ces différences est contenue sous le triangulaire, comme l'isocèle, l'isopleure et le scalène. Mais si le triangle constitué est divisé par les différences du triangle, comme par trois côtés égaux, ou par deux ou par tous les côtés inégaux, ce ne sera plus un seul triangle, mais trois triangles, et les choses qui ne sont qu'une seule figure, parce qu'elles tombent sous une seule différence, sont trois figures de triangle. Ainsi donc, la substance en tant qu'elle est divisée en opposition avec l'accident, qui est sa commune différence, quoique aucune substance ne constitue la différence, la substance n'ayant pas de genre, comme il a été dit, ne se multipliera pas dans les parties dont elle se dit. C'est pourquoi les corps de deux animaux, en tant que parties de deux animaux, puisque la substance ne se dit pas d'eux en tant que genre, et qu'ils ne sont pas parties subjectives, mais parties intégrantes de la chose, qui est la partie subjective, ce ne sont pas deux substances, puisque le genre ne se multiplie pas sous la différence commune, mais bien une seule substance. On ne peut pas ajouter à la substance quelques différences par le moyen desquelles la substance soit dite numériquement la même des parties d'une chose, puisque il ne peut pas y avoir de parties subjectives d'une espèce très-spéciale à laquelle se rapporte la division et la multitude des différences, ainsi qu'il a été dit. Ce n'est, en effet, que par les différences dernières que le genre se nombre, ce qui est évident en divisant le genre par plusieurs différences par soi et non par accident, jusqu'à ce qu'on arrive à la dernière division, par laquelle les espèces les plus spéciales sont constituées, lesquelles conservent encore l'unité de leur nature, tandis, au contraire, que la forme spécifique est reçue dans la matière individuelle qui est le principe d'individuation et de numération.

C'est, en effet, d'après la division de quantité qu'est produit le

---

sub triangulari, sicut continetur ysocheles, et ysopleuros, et scalenon. Sed si triangulus constitutus dividatur per differentias trianguli, ut per tria latera æqualia, vel per duo, vel per omnia inæqualia, non erit unus triangulus, sed tres trianguli. Quæ igitur sunt una figura, quia cadunt sub una differentia, figuræ sunt tres trianguli. Sic igitur substantia secundum quod dividitur contra accidens, quæ est communis differentia ejus, licet nulla differentia substantiam constituat, cum substantia genus non habeat, ut dictum est, non multiplicabitur in partibus, de quibus prædicatur. Ideo corpora duorum animalium, prout sunt partes duorum animalium, cum de eis non prædicetur substantia secundum quod est genus, cum non sint partes subjectivæ, sed partes integrales rei, quæ pars subjectiva est, et non sunt duæ substantiæ, cum genus sub differentia communi non multiplicetur, sed una substantia sunt; nec possunt aliquæ differentiæ superaddi substantiæ, per quas substantia numero eadem prædicetur de partibus in aliqua re existentibus, cum non possint esse partes subjectivæ alicujus speciei specialissimæ, ad quam divisio et multitudo differentiarum stat, ut dictum est. Solum enim per differentias ultimas numeratur genus, quod manifestum est, si dividatur genus per multas differentias per se et non per accidens, quousque deveniatur ad ultimam divisionem, per quam species specialissimæ constituuntur, quæ adhuc unitatem retinent de natura sua, sed cum forma specifica recipitur in materia individuali, quæ est principium individuationis et numerositatis.

Ex divisione enim quantitativa quæ ma-

nombre, comme il est dit dans le troisième livre de la Physique, et qu'est nombrée la forme spécifique et toutes les choses qui sont contenues dans son intellect, tels que les genres supérieurs. Or, un composé de matière individuelle et de forme spécifique devient partie subjective, de laquelle seulement se disent ses supérieurs, comme les genres subalternes et les espèces, dont rien n'est partie intégrante de la chose, aussi on ne dénombre pas ce qui est dit des parties au nombre des parties. Or, ce que nous avons dit de la substance doit être dit du corps, qui est le genre second, et des autres genres dont on parlera plus tard. En effet, le corps en tant que corps ne se dit pas du corps de l'homme, puisqu'il en fait partie, parce que si le corps de l'homme étoit corps, c'est-à-dire s'il pouvoit être qualifié de corps, qui est genre, le corps de l'homme étant animé et sensible, le corps de l'homme seroit animal, ce qui est évidemment faux, puisque l'homme est animal. Car dans les choses hétérogènes la même chose ne se dit pas numériquement du tout et de la partie. Corps se dit donc du corps de l'homme, en tant qu'il est divisé en opposition avec l'incorporel, et cela est surtout commun au corps; en conséquence il n'est pas dénombré quand il se dit des divers corps en tant que parties. Mais quand après la mort des hommes les corps existent par eux-mêmes, comme ils ont alors la nature de parties subjectives, corps se dit d'eux numériquement. Or, il est évident que le corps de l'homme mort n'est pas adjoint par la numération au corps vivant, de manière à pouvoir dire que ce sont deux corps, quoique le corps en acte soit dans le vivant et dans le mort par une forme toute différente.

---

terialis est, causatur numerus, ut dicitur in III. *Phys.*, et numeratur forma specifica et omnia quæ in intellectu suo continentur cujusmodi sunt genera superiora. Compositum autem ex materia individuali et forma specifica efficitur pars subjectiva, de qua solum prædicantur sua superiora, ut genera subalterna, et species, quorum nihil est pars integralis rei, ideo non numeratur illud quod dicitur de partibus, ad numerum partium. Quod autem dictum est de substantia, dici debet de corpore, quod est genus secundum, et de aliis generibus, de quibus post dicetur. Corpus enim secundum quod est genus, non prædicatur de corpore hominis, dum est pars ejus; quia si corpus hominis esset corpus, id est si de eo prædicaretur corpus, quod est genus, cum corpus hominis sit animatum et sensibile, corpus hominis esset animal, quod patet esse falsum, cum homo sit animal. Idem enim numero non prædicatur de toto et de parte in heterogeneis. Prædicatur ergo corpus de corpore hominis, secundum quod dividitur contra incorporeum, et hoc est maxime commune corpori, ideo non numeratur quando prædicatur de diversis corporibus prout sunt partes. Quando autem mortuis hominibus per se sunt corpora, tunc cum habeant rationem partium subjectivarum, prædicatur de eis corpus numerose. Manifestum est autem quod non numeratur corpus hominis mortui corpori vivo, ut possint dici duo corpora, licet per aliam et aliam formam fuerit corpus in actu in vivente et in mortuo, et non per eamdem.

CHAPITRE XII.

Pour faire luire en tout cela le jour de l'évidence, il faut considérer qu'il y a des noms de première intention qui sont imposés aux choses d'une manière absolue par le moyen de la conception, par laquelle l'intelligence se porte sur une chose en elle-même, comme homme ou pierre. Mais les noms de seconde intention sont ceux qui sont imposés aux choses, non d'après ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais en tant qu'elles sont supposées à l'intention que l'intellect fait d'elles, comme lorsqu'on dit l'homme est une espèce, l'animal est un genre. Comme donc il se trouve dans la nature des choses que l'essence d'une chose diffère du suppôt, non-seulement sous le rapport de l'opération de l'intellect, mais dans sa nature, comme on l'enseigne dans le chap. VII des Métaphysiques. En conséquence une chose de nature est le nom imposé au suppôt lui-même. Mais parce que les noms intentionnels, tels que espèce et genre, sont effectués par un acte de l'intellect sur la nature elle-même désignée par mode de tout, il se trouve qu'il y a des noms d'intentions, comme par exemple : le suppôt qui est un nom d'intention seconde de la chose même, en tant que par un acte de l'intellect l'espèce se dit de la nature de la chose, il arrive que la chose de nature est appelée suppôt, puisque le prédicat est naturellement supérieur au sujet. Mais les choses de nature sont dites particulières, en tant que le genre et l'espèce sont dits universels. Parmi les noms qui signifient les choses particulières, quelques-uns sont communs à tout le genre, comme particulier, individuel et singulier ; d'autres le sont seulement dans le genre de la substance, comme chose de nature et suppôt, hypostase et personne. La raison de substance étant donc d'exister par soi,

---

CAPUT XII.

Ad hujus igitur evidentiam considerandum est, quod nomina primæ intentionis sunt, quæ rebus sunt imposita absolute mediante conceptione, qua fertur intellectus super ipsam rem in se, ut homo vel lapis. Nomina autem secundæ intentionis sunt illa quæ imponuntur rebus non secundum quod in se sunt, sed secundum quod subsunt intentioni, quam intellectus facit de eis, ut cum dicitur : homo est species, animal est genus. Quia igitur in rerum natura invenitur, quod essentia rei a supposito differt non solum secundum operationem intellectus, sed in natura sua, ut docetur in VII. *Metaph.*, ideo res naturæ est nomen primæ intentionis impositum ipsi supposito. Sed quia per actum intellectus super ipsam naturam designatam, per modum totius efficiuntur nomina intentionalia, ut species et genus : ideo super rem naturæ inveniuntur nomina intentionum, ut puta : suppositum, quod est nomen secundæ intentionis ipsius rei, in quantum per actum intellectus fit prædicatio speciei de re naturæ, et ideo res naturæ vocatur suppositum, cum prædicatum sit superius naturaliter ipsi subjecto. In quantum vero genus et species dicuntur universalia, res naturæ dicuntur particulares. Nominum autem significantium ipsa particularia, quædam sunt communia omni generi, sicut particulare, individuum et singulare ; quædam autem in genere substantiæ tantum, ut res naturæ, et suppositum ; hypostasis, et persona. Cum ergo ratio substantiæ sit per se existere, nullum

aucun de ces noms ne conviendra si ce n'est à la nature de la chose jouissant d'une existence complète, et en conséquence rien de ceux-ci ne se dit d'une partie de la chose; donc la partie d'une chose n'est pas un suppôt, pour qu'il soit dit d'elle quelque chose ayant la condition de supérieur. Il en est de même des autres qui signifient particulier dans le genre de la substance. Ces mots ont en effet une relation à l'espèce elle-même par soi et non par autre chose, et c'est pour cela qu'ils ne sont pas dénombrés suivant le nombre des parties. Car deux mains ne sont pas deux suppôts ni deux hypostases. Mais les noms qui signifient particulier en tout genre, tel que individu et particulier, comme dans tout genre il faut s'en tenir à quelques choses qui n'ont pas de parties subjectives, ce qui est importé dans l'individu, ils n'exigent pas quelque chose existant par soi pour y être appliqués, lorsqu'ils se disent des accidents, ils se disent aussi des parties. Ces noms, en effet, importent aux espèces des choses plutôt une opposition qu'une convenance, ce qui ne se trouve pas dans les autres. Car individu dit privation de division dans les parties subjectives, ce qui néanmoins convient à l'espèce dans les genres et dans les corps. Particulier de même est opposé à universel. Comme ces noms se disent des parties, ils doivent se multiplier comme les parties. Ces deux mains sont deux choses particulières; de même deux singuliers et deux individus. Mais cela convient mieux aux particuliers résidents, qui sont cependant des parties subjectives auxquelles s'en tient la division dans les parties subjectives, qu'aux parties de la chose, quoique cela puisse se dire des parties. Mais individu dit la négation d'une telle division plutôt que son état, puisque une telle division affecte toute la chose. Il suit de là que corps ne se disant pas d'une partie de l'homme, suivant la raison du genre soumise à l'intention d'univer-

---

istorum nominum conveniet nisi naturæ rei complete existente, et ideo nihil horum dicitur de parte rei, ideo pars rei non est suppositum, ut de ea aliquid prædicetur habens etiam rationem superioris. Nec etiam aliquod aliorum quæ significant particulare in genere substantiæ. Talia enim habent relationem ad speciem ipsam per se et non per reductionem per aliud, et ideo ista non numerantur ad numerum partium. Duæ enim manus non sunt duo supposita, nec duæ hypostases. Illa autem quæ significant particulare in omni genere, sicut individuum et particulare, cum in omni genere sit stare ad aliqua quæ non habent partes subjectivas, quod importatur in individuo, non requirunt aliquid per se existens, de quo dicantur, cum prædicentur de accidentibus, et ideo de partibus prædicantur. Ista enim nomina magis oppositionem quamdam important ad ipsas species rerum, quam convenientiam, quod non in aliis reperitur. Individuum namque dicit privationem divisionis in partes subjectivas, quod tamen speciei convenit in generibus et corporibus; particulare etiam opponitur universali. Ista igitur cum prædicentur de partibus, habent multiplicari sicut et partes. Duæ enim manus sunt duæ res particulares : similiter duo singularia et duo individua. Sed istud magis convenit particularibus recidentibus, quæ tamen sunt partes subjectivæ, ad quas stat divisio in partes subjectivas, quam partibus rei, licet de partibus dici possit. Sed individuum dicit negationem talis divisionis potius quam statum ejus, cum in tota re stet talis divisio Inde est, quod cum corpus non prædicetur secundum rationem generis subjectam intentioni universalitatis de

salité, il n'est pas nombré dans ses parties. Car il n'y a pas deux suppôts corps, de même qu'il n'y a pas deux suppôts de l'homme. Si, au contraire, il se dit de ses parties en tant qu'il se divise en opposition à l'incorporel, comme il a la condition de genre sous une différence commune, il se dit comme quelque chose d'un, et si on lui ajoute quelqu'une des choses qui se multiplient par leur application aux parties, comme particulier ou autre chose semblable, cela étant comme une différence dernière dont la nature est d'être multipliée et de multiplier les supérieurs par les inférieurs, corps, en elles, sera pris numériquement, car deux parties sont deux corps particuliers, quoique ils ne soient pas deux corps dans un sens absolu, pour que le corps qui est le genre soit multiplié en elles. Quoique, en effet, corps, pris selon sa division en opposition à l'incorporel, ne soit pas genre, de sorte qu'une nature particulière puisse être une différence le divisant, il a néanmoins une ressemblance avec corps sous le rapport de genre avec la différence commune, dans laquelle tout est pris dans l'unité. De même que toutes les figures, par cela qu'elles sont figures, se divisent en opposition au non figuré; de même aussi tous les corps, par cela qu'ils sont corps, se divisent en opposition à l'incorporel, et ainsi tous les corps sont compris sous la raison universelle et sont quelque chose d'un. Cette unité est détruite par une addition qui lui est opposée, savoir le particulier. Car le particulier se dit en opposition à l'universel. Et c'est là la raison pour laquelle, avec l'addition de particularité, se multiplie le corps dont l'application leur est faite; mais non d'une manière absolue, puisque ce n'est pas le corps genre qui se dit d'eux, par la raison qu'ils ne sont pas plusieurs suppôts, mais le corps divisé de l'accident qui a une condition commune à tous les corps, comme il a été dit. Le corps ainsi dit, n'est pas en

---

parte hominis, non numeratur in talibus partibus. Non enim sunt duo supposita corpora, sicut nec duo supposita hominis. Si autem prædicetur de eis prout dividitur contra incorporeum, cum sic se habeat ut genus sub differentia communi, ut unum de eis prædicatur, cui si addatur aliquid eorum, quæ prædicata de partibus multiplicantur, ut particulare, vel hujusmodi, cum hoc sit quasi differentia ultima, cujus est multiplicari et multiplicare superiora inferioribus, numerabitur corpus in eis. Duæ namque partes sunt duo corpora particularia, cum tamen absolute non sint duo corpora, ut corpus quod est genus in eis multiplicetur. Licet enim corpus acceptum secundum quod dividitur contra incorporeum, non sit genus, ut natura particularis esse possit differentia ipsum dividens, tamen similitudinem habet cum corpore sub ratione generis cum differentia communi, in qua omnia ut unum accipiuntur. Sicut namque omnes figuræ eo quod figuræ sunt, dividuntur contra infiguratum; ita omnia corpora eo quod corpora sunt, dividuntur contra incorporeum, et sic omnia corpora sub ratione universali comprehenduntur et unum sunt. Quæ quidem unitas removetur per additionem oppositam ejus, scilicet particulare. Particulare enim dicitur per oppositum ad universale. Et hæc est ratio quare cum additione particularitatis multiplicatur corpus de eis dictum, non autem absolute, cum de illis non prædicetur corpus genus, cum non sint plura supposita, sed corpus condivisum accidenti, quod habet unam rationem communem ad omnia corpora, ut dictum est. Corpus autem sic dictum non est aliud realiter a corpore quod est sub-

réalité différent du corps qui est soumis à l'intention d'universalité, qui est appelé corps genre, bien plus il y a identité quant à la chose, et diversité relativement à la condition, puisque le corps qui est sujet à une telle intention est une chose non incorporelle. C'est pourquoi corps, ainsi dit, s'applique au corps qui est l'autre partie de l'homme, tant qu'il est partie. Mais le corps qui est genre se dit du corps mort après qu'il a perdu la condition de partie, parce qu'il peut déjà être suppôt dans le genre de la substance, puisqu'il est existant par soi, ce qui est le propre de la substance première, comme il est dit dans les prédicaments. Aussi ce ne sont pas deux corps différents numériquement, puisque le corps qui est partie n'est pas classé d'une manière absolue au nombre des corps, et sans addition de particulier, comme il a été dit. Néanmoins il faut savoir que le corps mort étant existant par soi reçoit la qualification de corps suivant la condition du genre, qui est cependant un suppôt et une chose de la nature. Cependant le corps, en tant que partie, ne reçoit pas ainsi cette qualification, parce que le corps qui est genre ne se dit pas de lui, pas plus qu'homme et animal, ainsi que nous l'avons dit, puisque l'attribution de genre à une chose, se fait toujours par l'espèce qui suit la forme de la chose. Or, le corps partie n'appartient pas à l'espèce ou au genre, si ce n'est d'une manière participative et par réduction, c'est-à-dire par la nature du tout qui est dans le genre. Mais le corps mort est d'une manière absolue dans le genre et dans l'espèce. Or, il est impossible que l'être soit conféré à une autre chose par la même forme substantielle d'une manière absolue tout à la fois et participative, puisque l'être par participation est communiqué par toute la partie; mais l'être absolu est du tout, puisque à son égard rien n'est tout et partie. C'est donc nécessairement par une autre forme substantielle, que

---

jectum intentioni universalitatis, quod dicitur corpus genus, imo idem secundum rem, et diversum secundum rationem, cum corpus quod est subjectum intentioni tali sit res non incorporea. Unde corpus sic dictum prædicatur de corpore quod est altera pars hominis, dum est pars. Corpus vero quod est genus, prædicatur de corpore mortuo amissa ratione partis, quia jam potest esse suppositum in genere substantiæ, cum sit per se existens, quod est proprium primæ substantiæ, ut dicitur in prædicamentis : unde illa non sunt duo corpora diversa numero, cum corpus quod est pars, non ponatur in numero corporum absolute et sine additione particularis, ut dictum est. Verumtamen est sciendum, quod corpus mortuum cum sit per se existens, suscipit prædicationem corporis secundum rationem generis, quod tamen est unum suppositum et res naturæ. Corpus tamen prout est pars, non sic suscipit, quia non dicitur de eo corpus quod est genus, sicut nec dicitur de eo homo vel animal, ut dictum est, cum prædicatio generis de aliquo semper sit per speciem, quæ consequitur formam rei. Corpus autem pars non pertinet ad speciem, vel genus, nisi participative et per reductionem, id est, per naturam totius quod est in genere. Corpus vero mortuum absolute in genere et in specie est. Impossibile est autem ab eadem forma substantiali alicui conferri esse absolute et participative, cum esse participatum sit a toto parti communicatum; esse vero absolutum sit totius, cum nihil sibiipsi sit totum et pars. Necessario igitur per aliam formam substantialem, erit corpus

le corps mort est un corps en acte, qui est un acte absolu, et le corps vivant un corps en acte, qui est ainsi par participation.

CHAPITRE XIII.

Il est évident, d'après tout cela, qu'on ne peut pas conclure que le corps vivant et le corps mort sont deux corps différents, et, s'il étoit nécessaire, que le corps mort est corps en acte par une forme différente de celle par laquelle corps vivant il étoit corps en acte. Mais si ils sont dits deux corps particuliers, il ne s'ensuit pas qu'ils soient deux corps réellement différents, parce que une différence quelconque tirée d'une forme spécifique qui constitue réellement une chose comme un être raisonnable, n'est pas particulière. Ils ne seront pas non plus, pour cette raison, une unité simple, mais seulement sous certain rapport, par la raison commune, puisque rien n'est d'une chose antécédente si ce n'est la matière. Et quoique ce corps mort soit mixte, ayant une certaine proportion de choses miscibles et une certaine forme conséquente, qui est la forme du mélange, par laquelle il est effectué sous un corps mixte, quoique tout cela soit un mystère pour nous, car nous ne connoissons ni la forme, ni la proportion elle-même. Mais chaque chose peut être certifiée et démontrée par l'espèce, et à cet égard nous ne savons rien de plus certainement de cette chose, si ce n'est qu'elle a trois dimensions et une complète nature de corps; quant au reste, nous l'ignorons : c'est pourquoi nous établissons son espèce comme corps sous la raison de corps, parce que cela nous est très-connu, quoique dans la nature des choses on trouve quelque chose de plus spécial sur les différences de corps. Car il faut regarder comme espèce ce qui donne une notion plus certaine et plus déterminée d'une chose, comme il est dit dans les Prédicaments. Or, s'il y a

---

mortuum corpus actu, qui est actus absolutus, et corpus vivum corpus actu, qui est participatum.

CAPUT XIII.

Ex dictis manifestum est, quod non potest concludi, quod corpus vivum et mortuum sint duo corpora diversa, et si necessarium sit, corpus mortuum per aliam formam esse corpus in actu, quam per illam per quam erat corpus vivum corpus actu. Si autem dicantur duo corpora particularia, ex hoc non sequitur quod sint duo corpora realiter diversa, quia particularis non est differentia aliqua sumpta a forma specifica, quæ realiter aliquid constituat, sicut est rationale. Nec propter hoc erunt unum simpliciter; sed secundum quid tantum, ratione scilicet communis, cum nihil de re priori sit jam nisi materia tantum. Et licet hoc corpus mortuum mixtum sit, habens certam proportionem miscibilium et certam formam consequentem, quæ est forma mixti, per quam efficitur sub corpore mixto, cum tamen totum hoc nos lateat, quia nec forma ipsa nobis nota est, nec proportio ipsa; per speciem autem unumquodque certificari habet et demonstrari, nihil autem nobis sit certius de illo, quam quod habet tres dimensiones et plenam naturam corporis, reliqua autem nobis incerta sunt, ut dictum est, ideo speciem ejus ponimus corpus sub ratione corporis, quia hoc de eo nobis notius est, licet in rerum natura super differentias corporis in eo reperiatur aliquid specialius. Illud enim pro specie accipiendum est, per quod certius et determinatius re

un corps mort qui n'ait pas la condition de suppôt, ne subsistant pas par lui-même, comme à l'égard du corps du Christ pendant les trois jours de sa mort. Il ne paroît pas qu'on puisse le qualifier de corps sous la raison du genre, puisqu'il n'a pas l'être par lui, de même que cette qualification ne lui étoit pas appliquée, quand il étoit une partie de l'homme.

Pour voir cela clairement, il faut savoir qu'on appele chose de nature une chose qui a une nature quelconque qui prend la condition de suppôt, en tant qu'elle subsiste par elle-même, ce qui arrive toujours quand les principes de cette nature constituent le suppôt même. Mais si les principes d'une chose de nature conjoints ensemble s'unissent à une chose existant par elle-même, ils n'auront point le caractère de suppôt, ils constitueront néanmoins dans le suppôt la chose de nature, mais non le suppôt. C'est pourquoi dans le Christ il n'y a pas deux choses de nature, mais une chose de deux natures, qui est cependant constituée une chose de cette nature humaine, c'est-à-dire par cette nature humaine. Mais elle n'est pas constituée suppôt qui signifie quelque chose de subsistant par soi par le moyen de la nature humaine. Donc, bien que ce suppôt et la chose de nature humaine soient la même chose, la chose de la nature humaine a une provenance différente de celle du suppôt. Car la chose de nature humaine existe par les principes de la nature humaine, mais non le suppôt. L'homme donc étant une chose de nature humaine, cet homme est constitué par les principes de la nature humaine, n'existant pas par lui-même. L'homme, en effet, a été revêtu ainsi, mais par la nature dans ses principes, de l'union desquels ce suppôt résultant avec l'être par soi a été fait homme, et en conséquence le Fils de Dieu a revêtu la nature humaine et s'est fait homme. C'est pourquoi le caractère de

---

innotescit, ut dicitur in prædicamentis. Si autem sit aliquod corpus mortuum, quod non habet rationem suppositi, cum non subsistat per se, sicut de corpore Christi in triduo, non videtur, quod de illo corpus sub ratione generis prædicari possit, cum per se esse non habeat, sicut nec prius prædicabatur de illo vivo, quando erat pars hominis.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod res naturæ dicitur, quod habet naturam aliquam, cui accidit ratio suppositi, in quantum scilicet per se subsistit, quod semper evenit quando principia illius naturæ constituunt suppositum ipsum. Si autem principia alicujus rei naturæ conjuncta ad invicem alicui per se existenti adjungantur, rationem suppositi non habebunt, rem tamen naturæ ipsa constituent in supposito, sed non suppositum, ideo in Christo non sunt duæ res naturæ, sed una res duarum naturarum, quæ tamen constituta est res illius naturæ humanæ, scilicet per hanc naturam humanam; sed non est constituta suppositum quod dicit aliquod absolutum per se subsistens per humanam naturam. Licet igitur idem sit hoc suppositum, et res naturæ humanæ, aliunde tamen est res humanæ naturæ, aliunde suppositum. Res enim naturæ humanæ est per principia humanæ naturæ, sed suppositum non. Cum igitur homo sit res naturæ humanæ, per principia naturæ humanæ constituitur homo ille, non per se existens. Homo enim fuit sic assumptus, sed natura in suis principiis ex quibus ad invicem conjunctis, suppositum illud per se existens factum, est homo, et ideo Filius Dei naturam humanam assumpsit, et factus est homo, et ideo ratio suppositi ho-

suppôt convient à l'homme, car cet homme a existé de toute éternité. Donc par cet homme, à raison du suppôt existant par soi, cet homme ayant été fait, est dit exister par lui-même, non qu'il y ait eu quelque chose de constitué par soi séparément du Verbe, d'après les principes seuls de la nature humaine, mais parce que la chose de nature humaine, laquelle constituée par la nature humaine est le suppôt divin lui-même qui existe par soi ; d'où il suit que cet homme étant un suppôt même existe par soi dans le genre de la substance, et en conséquence les parties de la nature humaine, savoir le corps et l'ame, appartiendront au genre par la nature de ce tout, qui existe par soi dans ce genre. Il est donc évident que les parties du reste des hommes et celle de l'humanité du Christ se trouvent dans le genre d'une manière différente, la raison en est que dans les autres, d'après les principes de la nature propre, il y aura quelque chose existant par soi qui est par soi dans le genre, et par cette chose le reste sera dans le genre par réduction. Dans le Christ, au contraire, les principes de l'humanité ne constituent pas quelque chose existant par soi, mais le suppot divin existant par soi est devenu complètement et parfaitement une chose de la nature humaine par les principes de la nature humaine ; ce qui fait que la chose de la nature humaine sera quelque chose existant par soi à cause de son identité avec le suppôt divin. Car la chose de la nature humaine dans le Christ n'est pas une partie de ce suppôt de manière à être attribuée au suppôt, mais elle est comme le suppôt tout entier, c'est pour cela qu'elle est dite existant par soi. Donc les parties de la nature humaine dans le Christ appartiendront au genre et à l'espèce par la chose même de la nature humaine, qui a été constituée par les principes de la nature humaine, ainsi qu'il a été dit, laquelle cependant tient la qualité d'être par soi

---

mini convenit, ille enim homo fuit ab æterno. Per illum igitur hominem ratione suppositi per se existentis, quod homo ille factus est, homo ille per se existere dicitur, non quod aliquid ex principiis naturæ humanæ tantum constitutum sit per se seorsum a verbo, sed quia res naturæ humanæ, quæ per naturam humanam constituta, est ipsum suppositum divinum quod per se existit : unde et homo ille cum sit ipsum suppositum, per se existit in genere substantiæ; et ideo partes naturæ humanæ, corpus scilicet et anima, ad genus spectabunt per naturam illius totius, quod per se est in genere illo. Patet igitur quod diversimode sunt aliorum hominum partes in genere et partes humanitatis Christi; quia in aliis ex principiis naturæ propriæ, erit aliquid per se existens, quod per se est in genere, et per ipsum alia erunt in genere per reductionem. In Christo autem per principia humanitatis non constituitur aliquid per se existens, sed ipsum suppositum divinum per se existens, complete et perfecte factum est res humanæ naturæ per principia naturæ humanæ : unde res naturæ humanæ propter identitatem cum supposito divino erit per se existens. Res enim humanæ naturæ in Christo non est pars illius suppositi, ut prædicetur de supposito ipso, sed est ut ipsum totum, et ideo per se esse dicitur. Erunt igitur partes naturæ humanæ in Christo pertinentes ad genus et speciem per ipsam rem naturæ humanæ, quæ constituta est per principia naturæ humanæ, ut dictum est, quæ tamen res per se esse habet a supposito, cum quo

du suppôt avec lequel il y a identité, et non des principes propres, comme nous l'avons dit. Il est clair d'après cela que dans le Christ les parties de la nature humaine ne sont pas ramenées à l'espèce ou le genre par le suppôt même, puisque il n'existe point par soi dans le genre, mais par la chose de la nature qui se trouve avoir l'être par soi. Peu importe d'où elle tient l'être par soi, ou de ses principes ou du verbe à qui elle est unie, puisque il faut reconnoître en général que les principes doivent être ramenés au genre par ce qui est constitué par eux, et c'est toujours une chose de la nature à laquelle ces principes appartiennent, et qui prend quelquefois le caractère de suppôt, quand, par exemple, elle a l'être par soi, tandis que le contraire arrive, lorsque, par exemple, elle est jointe à une autre, comme il a été dit. Il est donc évident, d'après ce que nous venons de dire, que le corps mort du Christ, quoiqu'il ne soit pas par lui-même comme le corps des autres hommes, est cependant une chose d'une nature quelconque ayant ses principes; aussi le genre se dit de lui, puisque le verbe et la chose de cette nature sont une même chose, identité qui fait dire de lui qu'il est par soi. Car le caractère de suppôt se rapporte accidentellement aux principes de la nature mutuellement unis, tandis que la chose de la nature le fait essentiellement. En conséquence là où il y a une chose de la nature constituée, il y aura toujours attribution du genre de cette nature et des espèces à l'égard de la chose de sa nature.

CHAPITRE XIV.

Nous avons traité de la métaphysique, de la logique et des considérations qui en découlent et qui s'étendent à tout, il nous reste à parler maintenant des sciences naturelles et mathématiques. Il faut donc savoir que les philosophes anciens regardèrent la philosophie comme

---

identitatem habet, et non a principiis propriis, ut dictum est. Ex quibus manifestum est, quod partes humanæ naturæ in Christo non reducuntur ad speciem vel genus per suppositum ipsum, cum illud per se non sit in genere, sed per rem naturæ quæ est ut habens esse per se. Nec refert a quo habeat esse per se, aut a suis principiis, aut a verbo cui adjungitur, cum hoc universaliter tenendum sit, quod principia per illud ad genus reduci habent, quod per illa constituitur, et hoc semper est res illius naturæ, cujus sunt illa principia, cui quidem rei quandoque accidit ratio suppositi, quando scilicet habet per se esse. Quandoque vero non, quando scilicet alteri adjungitur, ut dictum est. Ex dictis igitur manifestum est, quod corpus Christi mortuum, licet per se non sit sicut corpora aliorum, res tamen est alicujus naturæ habentis sua principia, et ideo genus de eo prædicatur, cum idem sit verbum, et res illius naturæ, ratione cujus identitatis per se esse dicitur. Ratio enim suppositi accidentaliter se habet ad principia naturæ sibi mutuo juncta, res vero naturæ essentialiter. Ideo semper ubi est res naturæ constituta, erit prædicatio generis illius naturæ et specierum de re suæ naturæ.

CAPUT XIV.

De metaphysica autem et logica, et earum consideratione quæ ad omnia se extendunt, actum est, nunc vero de naturali et mathematica restat agendum. Sciendum

la première science naturelle, de même qu'ils pensèrent que le premier être étoit le corps. Mais Aristote, dans le sixième livre de la Métaphysique, enseigne que la philosophie naturelle traite d'un être particulier ayant en soi le principe du mouvement et du repos. D'où il suit que l'être est matériel, parce que la matière est en tout ce qui se meut par soi. Car le sujet de la philosophie naturelle est l'être mobile, et conséquemment, suivant Aristote, son rôle est de s'occuper des choses qui existent dans la matière, comme dans plusieurs, ce qu'il dit à cause de l'ame humaine qui appartient aussi à la physique en tant qu'elle est forme du corps, quoique elle puisse être par soi; c'est pourquoi la science naturelle est subordonnée à la métaphysique. Pour voir cela clairement il faut considérer qu'il y a deux raisons de convenance de la subordination d'une science à une autre. La première, lorsque le sujet de l'une est l'espèce du sujet de l'autre, comme homme est une espèce de l'animal, et animal est une espèce d'un corps naturel; en conséquence la science qui traite des animaux est subordonnée à la science naturelle. La seconde, quand le sujet d'une science inférieure n'est pas l'espèce du sujet d'une science supérieure, mais est en rapport avec lui comme le matériel avec ce qui est formel à son égard, de la même manière que la perspective se rapporte à la géométrie. La géométrie traite de la ligne et des autres dimensions d'une manière absolue et formelle sans les appliquer à aucune matière; car elle ne traite pas de la ligne dans le bois et dans l'airain; mais la perspective traite de la ligne en tant qu'elle existe dans une matière quelconque où elle peut être vue, c'est-à-dire de la ligne visuelle. Car la ligne visuelle n'est pas une espèce de la ligne, de même que un triangle de bois n'est pas une espèce du triangle. Car la différence n'est pas tirée de la matière, et c'est là la raison

---

est igitur, quod antiqui Philosophi scientiam naturalem primam philosophiam putaverunt, sicut etiam putaverunt primum ens esse corpus. Sed Philosophus in VI. *Metaph.* docet, quod naturalis philosophia est de quodam particulari ente, habente in se principium motus et quietis. Unde et materiale ens est, quia materia est in omni, eo quod per se movetur. Subjectum enim philosophiæ naturalis est ens mobile, et ideo sua consideratio secundum Philosophum ibidem est circa ea quæ sunt in materia, ut in pluribus. quod dicit propter animam humanam quæ pertinet etiam ad Physicum, in quantum est forma corporis, licet per se esse possit, ideo scientia naturalis subalternatur metaphysicæ. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod dupliciter convenit unam scientiam alteri subalternari. Uno modo, quando subjectum unius est species subjecti alterius, sicut homo est species animalis, et animal est species corporis naturalis; ideo scientia de animalibus, subalternata est scientiæ naturali. Alio modo, quando subjectum inferioris scientiæ non est species subjecti superioris scientiæ, sed se habet ad illud, ut materiale ad suum formale, per quem modum perspectiva se habet ad geometriam. Geometria enim agit de linea et aliis dimensionibus absolute et formaliter ad nullam materiam applicando; non enim agit de linea in ligno vel aere, sed perspectiva agit de linea secundum quod est in aliqua materia in qua videri possit, unde agit de linea visuali. Linea enim visualis non est species lineæ, sicut nec triangulus ligneus est species trianguli. Differentia enim non

pour laquelle il n'y a pas de science spéciale sur la ligne droite ou circulaire comme pour la ligne visuelle, parce que droit ou circulaire sont des différences propres de la ligne, tandis qu'il n'en est pas de même de visuel qui appartient à une nature diverse et étrangère, aussi il y a une science spéciale pour la ligne visuelle, mais non pour la ligne droite ou circulaire. De cette manière la science naturelle qui applique la nature de l'être à une nature sensible est subordonnée à la métaphysique qui considère l'être d'une manière absolue, parce que l'être mobile n'est pas une espèce de l'être, puisque l'être n'est pas un genre, comme nous l'avons dit. Donc l'être mobile est le sujet de la philosophie naturelle, qui se divise suivant la division de l'être mobile en ses espèces, savoir en être mobile d'un mouvement purement local, tel qu'un corps céleste, et en être mobile du mouvement de la génération et de la corruption, et ainsi des autres. Cette division néanmoins appartient plus à la logique qu'à la physique, puisque c'est une division du genre en ses espèces. Car, ainsi qu'il a été dit, une substance qui est genre premier n'a pas une chose unique qui lui sert de fondement, mais plusieurs choses diverses d'où la raison déduit néanmoins une certaine unité à cause de laquelle elle se dit genre un; de même l'être mobile qui est le sujet de la philosophie naturelle, et je ne dis pas le corps mobile, car il est prouvé que tout corps est mobile, dans le livre de la Physique. Celui-ci, en effet, n'a pas suivant le genre une chose une et naturelle qui lui serve de fondement, mais bien plusieurs choses diverses, lesquelles convenant néanmoins à plusieurs nous apprennent que les corps supérieurs sont avec les inférieurs dans le même genre de corps, de même que les substances séparées avec les matérielles. Mais que les choses générables, corruptibles et mobiles d'un mouvement local soient deux

---

sumitur a materia, et hæc est ratio quare non est aliqua specialis scientia de linea recta vel circulari, sicut est de linea visuali, quia rectum et circulare sunt propriæ differentiæ lineæ, visuale autem non, sed est alterius et extraneæ naturæ, et ideo scientia specialis est de linea visuali et non de linea recta vel circulari. Isto modo naturalis scientia, quæ applicat naturam entis ad naturam sensibilem, est sub metaphysica, quæ considerat de ente absolute, quia ens mobile non est species entis, cum ens non sit genus, ut dictum est. Ens igitur mobile est subjectum naturalis philosophiæ, quæ dividitur secundum divisionem entis mobilis in suas species, scilicet in ens mobile motu locali tantum, sicut est corpus cœleste, et in ens mobile motu generationis et corruptionis, et sic de aliis. Hæc tamen divisio magis pertinet ad Logicum quam ad Physicum, cum sit generis in suas species. Sicut enim supra dictum est, quod substantia quæ est primum genus, non habet aliquam unam rem, supra quam fundatur, sed supra diversas res a quibus tamen ratio unitatem quamdam accipit, ratione cujus dicitur genus unum, ita ens mobile quod est subjectum naturalis philosophiæ, nec dico corpus mobile, quia omne corpus probatur esse mobile, in lib. *Phys.* Hoc enim secundum genus non habet aliquam unam rem naturalem supra quam fundatur, sed fundatur supra diversas res, quas tamen quia apprehendimus in pluribus convenire, scimus corpora superiora cum inferioribus in eodem genere corporis esse, sicut substantias separatas cum materialibus, de quibus supra dictum est. Quod autem generabilia, et corruptibilia, et mobilia motu locali tantum sint

espèces de l'être mobile, dont il est traité en commun dans le livre des Physiciens, c'est plutôt leur convenance suivant la logique que suivant la physique qui en fait foi. Il n'y a, en effet, rien de commun entre une substance corruptible et une substance incorruptible, si ce n'est logiquement, puisque elles diffèrent plus qu'un genre réel quelconque. C'est ce qui fait dire à Aristote dans le cinquième livre de la Métaphysique où il énumère les choses qui diffèrent dans le genre physique, que les choses diffèrent dans le genre dont le sujet premier est différent, comme le premier sujet de la couleur diffère du premier sujet de la saveur, la superficie de l'humidité, et cette différence vient de ce que ils ne sont pas ramenés à un sujet unique, quelle que soit la résolution de l'un et de l'autre. Si, en effet, on pouvoit en faire une chose unique par le moyen de quelque résolution réelle, il n'y auroit pas simplement une différence dans le sujet premier, ni par conséquent dans le genre, comme par exemple la matière du feu diffère de la matière de l'air. Mais s'il se fait une résolution du feu et de l'air, il ne restera plus deux matières différentes, et par conséquent le feu et l'air ne sont pas, physiquement parlant, deux genres différents. Mais un corps céleste diffère des corps générables, parce que il n'y a pas entre eux de convenance dans la matière. Car, si par un miracle le ciel venoit à se corrompre, comme il est naturellement incorruptible, son essence seroit encore différente de la matière des éléments, et il n'y auroit pas de résolution en un seul sujet, ce que prouve la puissance de la matière des éléments, qui ne peut jamais se transformer en la forme du ciel; autrement il y auroit en lui une puissance vaine, dont l'existence est néanmoins constante dans la matière du ciel, puisque c'est en elle qu'est la forme du ciel.

D'où il résulte que l'être mobile du mouvement local, et l'être mo-

---

duæ species entis mobilis, de quo in communi agitur in lib. *Phys.*, magis ostendit eorum convenientia secundum logicum, quam secundum naturalem. Substantiæ enim corruptibili et incorruptibili nihil est commune nisi logicæ tantum, cum plus differant, quam genus aliquod reale, ut dictum est. Unde in V. *Metaph.*, dicit Philosophus, ubi docet, quæ differunt in genere physico, quod illa differunt genere, quorum subjectum primum est diversum, sicut primum subjectum coloris differt a subjecto primo saporis, sicut superficies ab humore, et sic differunt, quia non reducuntur in unum subjectum, quantumcumque fiat resolutio utriusque. Si enim posset fieri unum de illis per aliquam resolutionem realem, non differrent simpliciter in subjecto primo, nec per consequens in genere, ut puta, materia ignis differt a materia aeris. Sed si fiat resolutio ignis et aeris, non remanebunt diversæ materiæ, et ideo ignis et aer non sunt duo diversa genera physice loquendo. Corpus vero cœleste cum corporibus generabilibus differt, cum non conveniant in materia. Si enim miraculose corrumperetur cœlum, quia naturaliter incorruptibile est, adhuc essentia materiæ suæ diversa esset a materia elementorum, nec foret resolutio ad unum subjectum, quod testatur potentia materiæ elementorum, quæ nunquam transmutari potest ad formam cœli. Alioquin esset in eo potentia frustra, quam tamen constat in materia cœli esse, cum in ea est forma cœli. Ex quo patet, quod ens mobile motu locali et ens mobile per generationem et corruptionem sunt duæ species entis mo-

bile par génération et corruption sont deux espèces de l'être logiquement mobile, comme il a été dit. Il est également évident que l'unité du genre physique vient de l'unité du premier sujet. Or, le premier sujet est la matière. Donc ces choses s'accordent dans le genre physique qui ont la même matière, mais elles diffèrent dans l'espèce à cause de la diversité de forme, comme le feu et l'air. Il n'y aura pas cependant de distinction dans la matière puisque la distinction dit une actualité quelconque qui n'est pas dans la matière, suivant soi. Mais cette diversité est seulement dans la puissance passive qui n'emporte pas une distinction dans le fondement de la nature. Il est donc clair, d'après ce qui vient d'être dit, que l'être mobile, qui dans l'acception commune est un corps, ne tire pas de la matière une forme commune, par le moyen de laquelle il est corps, sur laquelle se fonde l'action de l'intellect qui établit une certaine communauté entre les corps générables et corruptibles qu'en tant qu'il en fait différentes espèces de l'être mobile, puisqu'ils ne sont fondés sur aucune chose commune, pas même sur la matière elle-même qui est corruptible et ingénérée. Car s'il existoit un pareil composé de matière et d'une forme de corps en dehors des formes qui entraînent des qualités sensibles, principes des générations et des corruptions, il ne seroit pas susceptible d'être ordonné à de telles formes ni à d'autres, qui échappent à la génération et à la corruption, comme un corps céleste. Or, cela deviendroit nécessaire si, dans une chose générable et corruptible, une forme quelconque précédoit la forme spécifique de la chose, seule cause de la génération et de la corruption dans les choses, puisque elle seule entraîne les qualités actives et passives qui sont les principes de génération et de corruption, et non une pareille forme imparfaite. C'est ce qui fait qu'elle est indifférente à la forme

---

bilis logicæ tantum, ut dictum est. Patet etiam quod unitas generis physici est ab unitate primi subjecti. Primum autem subjectum est materia. Illa igitur conveniunt in genere physico, quæ habent eamdem materiam, sed differunt specie propter diversitatem formæ, sicut ignis et aer. Nec tamen erit aliqua distinctio in materia, cum distinctio dicat actualitatem aliquam quæ non est in materia secundum se; sed hæc diversitas est in potentia passiva tantum, ad quam non sequitur aliquid in fundamento naturæ esse distinctum.

Ex dictis igitur patet, quod ens mobile, quod est corpus communiter acceptum, non habet a materia aliquam formam communem, per quam est corpus, super quam fundatur actio intellectus, qui facit communitatem quamdam inter corpora generabilia, et corruptibilia, in quantum facit esse ea diversas species entis mobilis, cum nulla res communis subsit, nec etiam materia ipsa quæ est corruptibilis, et ingenita. Si enim esset aliquod compositum tale ex materia scilicet et forma corporis præter formas ad quas sequuntur qualitates sensibiles, quæ sunt principia generationum et corruptionum, esset in ordinabile ad formas tales, et ad alias, ad quas generatio et corruptio non attingit, sicut ad corpus cœleste. Sic autem foret necesse, si in regenerabili et corruptibili præcederet aliqua forma, formam speficam rei, per quam solum est generatio et corruptio in rebus, cum solum ad illam sequantur qualitates activæ et passivæ, quæ sunt principia generationis et corruptionis, et non ad formam talem imperfectam. Unde ipsa indifferenter

accidente, qu'elle soit ou non un principe de génération et de corruption. Alors, en effet, le ciel auroit quelque chose de réel commun avec les générables et les corruptibles, ce qui est directement contraire aux paroles du Philosophe. Conséquemment il est impossible dans les choses générables et corruptibles, qu'une forme quelconque précède la forme spécifique, comme les anciens ont supposé que la matière première étoit formée d'une certaine forme non élémentaire, mais imparfaite, qui est comme une voie vers les autres, de même que la forme de l'embrion est imparfaite par rapport à la forme spécifique de l'animal. Ce qui fait dire au commentateur sur le neuvième livre de la Métaphysique, que la première habilité de la matière se rapporte toujours à la forme des éléments. C'est pour cela qu'il ne se trouve pas des formes moyennes d'élément venant d'un élément, comme il arrive dans la génération de l'animal où il se trouve plusieurs formes moyennes se succédant par une multitude de générations et de corruptions jusqu'à la dernière, qui doit seule subsister dans la chose, pour qu'elle ne soit pas dite être un accident. Il est évident, d'après cela, qu'une chose de second genre n'a pas l'unité sur laquelle est fondée l'unité de raison, pas plus qu'une chose de premier genre, dont il a été parlé plus haut. Mais avant d'aller plus loin sur ce sujet, il faut parler d'abord de cette unité.

CHAPITRE XV.

Pour élucider cette difficulté il faut considérer que l'objet de l'intellect étant quelque chose d'intra-intellectuel et non d'extra-intellectuel, puisque l'intellection n'est pas un mouvement de l'ame, mais vers l'ame, l'acte de l'intellect peut être porté dans l'intelligible ou en tant qu'objet dans la nature de l'objet, c'est-à-dire en tant qu'il limite

---

se habet ad formam supervenientem, sive esset principium generationis et corruptionis, sive non esset. Tunc enim cœlum haberet aliquid reale commune cum generabilibus, et corruptibilibus, quod est directe contra prædicta verba Philosophi. Et ideo impossibile est in rebus generabilibus et corruptibilibus aliquam formam præcedere formam specificam, sicut antiqui posuerunt materiam primam esse formatam quadam forma, non elementali, sed imperfecta, quæ sit quasi via ad alias, sicut forma embrionis imperfecta est respectu formæ specificæ animalis. Unde Commentator super IX. *Metaph.*, dicit primam habilitatem materiæ esse semper respectu formæ elementorum. Unde non reperiuntur mediæ formæ elementi ex elemento, sicut est in generatione animalis, ubi sunt multæ formæ mediæ sibi succedentes per generationes et corruptiones multas usque ad ultimam, quam solam in re manere necesse est, ne dicatur ipsa accidens esse. Ex dictis patet, quod res secundi generis, non est una, super quam fundatur unitas rationis, sicut nec res primi generis, de quo supra dictum est. Sed antequam de hoc plus agatur, prius de hac unitate agendum est.

CAPUT XV.

Ad hujus igitur difficultatis notitiam considerandum est, quod cum objectum intellectus sit quoddam intra intellectum, et non extra, quia intelligere non est motus ab anima, sed ad animam, actus intellectus potest ferri in intelligibile, vel prout est objectum in natura objecti, scilicet in quantum terminat ejus actionem, et sic

son action; et dans ce cas il ne s'attribue rien, il ne fait que considérer l'aptitude de la nature de l'objet à former quelque chose qui insinue la nature de cet objet, comme par exemple une définition quelconque. L'action de l'intellect peut se porter d'une autre manière dans l'objet en sa nature, mais en tant qu'il est abstrait par un acte de l'ame des conditions matérielles, et il est ainsi pris comme dans l'ame, et ainsi l'ame s'attribue quelque chose, sans considérer ce qui lui est dû dans la nature de l'objet, mais ce qui peut lui convenir par l'acte de l'ame; et cet attribut est la raison de l'universalité, comme, par exemple, en concevant l'animal comme ayant une nature sensitive, on forme sa définition, c'est-à-dire une substance animée sensible, laquelle signifie évidemment une certaine unité dans l'animal. Car l'animal est de sa nature un objet un, mais cette unité ne descend pas d'animal à quelques espèces de l'animal. Car animal pris ainsi ne dit pas un être dans la nature, puisqu'il n'y a pas dans la nature d'animal seulement animal, mais il dit une essence qui n'a l'être que par ce qui a une essence dont l'être est comme l'acte; c'est pourquoi autant il se trouvera de choses ayant une essence, autant il y aura d'essences selon l'être. Il y aura donc communication de l'essence et de l'unité par ce qui en sera doué, s'il est un, et de la pluralité s'il y en a plusieurs. Il en est, en effet, de l'unité comme de l'être, puisqu'il y a conversion entre l'unité et l'être, c'est pourquoi l'unité qui se trouve dans une nature quelconque, comme dans la nature animale, ne descend pas à quelqu'une de ses espèces; qui plus est si elle se trouve dans un sujet, elle recevra de lui l'unité comme l'être. Mais l'autre unité produite par l'intellect descend à tout ce qui est contenu sous un sujet commun. Il est donc évident, par la première unité, que rien n'est un genre commun aux corps célestes et géné-

---

nihil sibi tribuit, sed solum considerat quid natura objecti habeat, unde possit aliquid formari, quod naturam illius objecti insinuet, ut puta, diffinitionem aliquam. Alio modo potest actio intellectus ferri in objectum in natura sua, sed prout est abstractum per actum animæ a conditionibus materialibus, et sic accipitur ut in anima, et sic anima attribuit sibi aliquid, non considerans quid sibi debetur in natura objecti, sed quid sibi per actum animæ convenire potest, et illud attributum, est ratio universalitatis, utputa, intelligendo animal in quantum naturam sensitivam habet, format ejus diffinitionem, substantiam scilicet animatam sensibilem, quam manifestum est unitatem quamdam in animali significare. Animal enim objectum unum natura sua est, sed hæc unitas non descendit ab animali ad aliquas species animalis. Animal enim sic acceptum, non dicit aliquod ens in natura, cum non sit aliquod animal in natura animal solum, sed dicit essentiam quæ esse non habet, nisi per habentem essentiam, cujus esse est ut actus, ideo quod fuerunt habentes essentiam, tot erunt essentiæ secundum esse. Habebit igitur essentiam et unitatem ab habente eam si unum fuerit, et pluralitatem si plura fuerint. Idem enim est de unitate et esse, cum unum et ens convertantur, ideo unitas inventa in natura aliqua, ut in natura animalis, non descendit ad aliquam ejus speciem, imo si un uno recipiatur, jam ab illo unitatem habebit, sicut et esse. Sed alia unitas quam facit intellectus, descendita d omnia contenta sub uno communi. Prima igitur unitate manifestum est, quod nihil est unum genere commune corporibus cælestibus et generabilibus, super quod

rables sur quoi l'intellect puisse fonder la raison d'universalité. Car, quoique le corps soit une substance corporelle, il ne sera pourtant pas pour cela quelque chose d'un et réel convenant aux corps célestes et aux inférieurs sur quoi l'intellect puisse fonder l'intention d'universel, mais seulement selon l'intention. Cela devient évident si l'on opère la résolution au premier sujet du corps, qui est la matière, laquelle, considérée en elle-même, sera différente dans le ciel et dans les éléments, comme il a été dit. Mais quoiqu'il ne faille pas résoudre à quelque chose d'un un sujet commun à plusieurs; néanmoins les choses diverses sur lesquelles se fonde l'acte de l'intellect formant une intention universelle, sont composées de matière et de forme, et par conséquent le corps participe de l'une et l'autre part. Il est impossible, en effet, qu'il se produise un composé de matière et de forme sans que ce soit un corps. Car la nature de la matière est d'être d'abord ce par quoi se fait une chose par soi, et en dernier lieu ce en quoi une chose passe par corruption, comme il est dit dans le premier livre de la Physique. C'est pourquoi elle ne peut être faite de rien pas plus que se résoudre en quelque chose de précédent. Car la forme étant une simple essence ne se résout pas par soi en quelque chose, mais bien par accident. En effet, un composé étant résout en matière, la forme se résout de même, car la forme ne subsiste pas par soi, mais bien le composé, comme on l'enseigne dans le septième livre de la Métaphysique. Or, de la réunion de deux essences simples résulte toujours l'essence d'un composé qui est différente des deux parts, et cela doit nécessairement être un corps si l'une d'elle est tirée de l'autre, comme l'essence de la forme se tire de l'essence de la matière. Car l'essence de la forme est en puissance dans l'essence de la matière; or, de la puissance à l'acte il doit y avoir un certain passage qui en-

---

intellectus fundare possit rationem universalitatis. Licet enim corpus sit substantia corporea, non tamen propter hoc erit aliquod unum reale conveniens corporibus cœlestibus, et inferioribus, super quod intellectus fundare possit intentionem universalis, sed secundum intentionem tantum, quod manifestum est, si fiat resolutio ad primum subjectum corporis, quod est materia, quæ in se considerata erit diversa in cœlo et elementis, ut dictum est. Quamvis autem non sit resolvere ad aliquod unum subjectum commune utrique, tamen illæ diversæ res, super quas fundatur actus intellectus formantis intentionem universalem, compositæ sunt ex materia et forma, et ideo ex utraque parte sequitur corpus. Impossibile est enim materiam et formam componi, quin sit corpus, ut supra dictum est. Materiæ enim natura est esse primum ex quo sit aliquid per se, et ultimum in quo aliquid transit per corruptionem, ut dicitur in I. *Physic.* Et ideo ex nullo fieri potest, sicut nec in aliquod præcedens resolvi. Simplex ergo materiæ essentia necessario erit, cum simplex per se in nihil resolvi possit. Forma enim cum sit simplex essentia, non resolvitur per se in aliquid, sed per accidens. Resoluto enim composito in materiam, forma resolvitur in eamdem, quia nec forma per se fit, sed compositum, ut docetur in VII. *Metaph.* Ex duabus autem essentiis simplicibus conjunctis resultat semper essentia compositi, quæ altera est ab utroque, et hoc necesse est esse corpus, si una illarum de altera educatur, sicut essentia formæ educitur de essentia materiæ. Essentia enim formæ est in essentia materiæ in potentia, de potentia autem in actum oportet transitum quemdam esse,

traîne une certaine transformation, et dans toute transformation se trouve renfermé ou présupposé un mouvement local, comme il y a mouvement local *à priori* dans une altération, tandis qu'il n'est qu'*à posteriori* dans un mouvement d'augmentation. Car ce qui s'augmente change de lieu, mais non avant l'augmentation; mais ce qui est altéré change de lieu avant de l'être. Le généré est un moyen terme entre l'altération et l'augmentation, puisque il est la fin de l'altération et le commencement de l'augmentation. Rien, en effet, ne s'augmente que ce qui est généré. Or, il ne peut sortir d'un mouvement local qu'un corps, où quelque chose d'uni à un corps, comme tous les accidents corporels. Donc on ne peut rien tirer substantiellement de la matière sans qu'il ne soit constitué un corps. Peu importe que la matière d'où est tirée la forme se soit trouvée précédemment sous une autre forme où l'altération précède seulement à cause du sujet existant en acte, dont la matière a présidé à l'extraction de la forme, ou qu'elle ne s'y soit pas trouvée, comme la matière du ciel n'a jamais existé sous une autre forme, et par conséquent l'altération ou le mouvement local n'a pas précédé son être. C'est pour cela que le ciel n'a pas été engendré, mais il est arrivé à l'être par la volonté de Dieu et par une simple émanation. Donc le mouvement local n'a qu'une relation accidentelle avec l'éduction de la forme de la puissance de la matière, en tant qu'il arrive à la matière d'avoir préexisté sous une autre forme, par laquelle elle devenoit un sujet existant en acte, qui a dû être corrompu par l'action des qualités altératrices pour revêtir une forme nouvelle. La qualité de corps dans la production de la forme de la puissance de la matière ne vient pas du mouvement local, puisque le corps céleste a pris l'être par l'éduction de sa forme de la puissance de sa matière propre sans qu'ait précédé aucun mouvement local ni

---

in quo importatur transmutatio quædam. In omni autem transmutatione includitur, vel præsupponitur motus localis, sicut in alteratione a priori, est motus localis, in motu vero augmenti a posteriori. Quod enim augmentatur, mutat locum, non autem ante augmentum. Sed quod alteratur, mutat locum antequam sit alteratum. Generatum vero medium importat inter alterationem et augmentum, cum sit terminus alterationis et principium augmenti. Nihil enim augmentatur, nisi quod generatum est. Educi autem per motum localem non potest nisi corpus, vel corpori adjunctum, ut omnia accidentia corporalia. Igitur de potentia materiæ non potest aliquid substantialiter educi, nisi constituatur corpus. Nec refert, utrum materia de qua educitur ipsa forma, prius fuerit sub alia forma, ubi solum alteratio præcedit propter subjectum actu existens, cujus materia præfuit formæ educendæ, sive non, sicut materia cœli nunquam præfuit sub alia forma, et ideo alteration vel motus localis non processit ejus esse, unde cœlum non est genitum, sed per simplicem emanationem tantum ad esse processit a Deo. Motus igitur localis accidentaliter tantum se habet ad eductionem formæ de potentia materiæ, in quantum scilicet accidit materiæ præfuisse sub alia forma, per quam fiebat subjectum actu existens, quod oportuit corrumpi per actionem qualitatum alterantium ad hoc, quod alia forma induceretur. Esse vero corpus in productione formæ de potentia materiæ, non accidit propter ipsum motum localem, cum corpus cœleste consecutum sit per eductionem suæ formæ de potentia materiæ suæ propriæ nullo moto locali, vel alteratione

aucune altération. La nature du corps suit donc essentiellement l'éduction de la forme de la puissance de la matière, et il n'en est pas ainsi à cause de l'éduction, mais parce que il résulte une unité de l'éduction de la matière et de la forme, et parce que supposé par impossible, que la forme fût tirée de la puissance de la matière, et il ne se feroit pas néanmoins un composé de cette forme, le corps ne suivant pas l'éduction de la forme de la puissance de la matière, puisqu'il est constant que le corps est toujours composé de matière et de forme. C'est donc en cela que consiste la raison précise de corps, qu'il se produise une unité de la matière et de la forme, ce qui arrive infailliblement quand la forme se tire de la puissance de la matière. Cela arrive même quelquefois, quoique la forme ne soit pas tirée de la puissance de la matière, comme il est évident par rapport à l'ame humaine laquelle, quoique n'étant pas tirée de la puissance de la matière, puisqu'elle ne vient pas de la matière, comme elle provient d'elle et de la matière, il en résulte un corps. Ce corps donc, soit qu'il soit formé, soit qu'il soit tiré de la puissance de la matière sans mouvement, comme le ciel; soit avec mouvement, comme dans les choses générables et corruptibles, soit qu'il ne soit point tiré de la puissance de la matière, comme on le voit dans l'homme, ce corps est une chose physique première sur laquelle l'intellect forme une intention de genre, et c'est là le propre sujet de la philosophie naturelle, mais logiquement; parce que si l'on fait la résolution de toutes ces choses, on n'arrivera pas à quelque chose de commun au ciel et aux inférieurs, comme il a été dit, puisque ils n'ont pas de convenance même dans la matière. Tandis que si on opère la résolution des choses générables et corruptibles, on arrivera à un principe commun indifférent à tout cela : c'est pourquoi toutes les choses corruptibles se conviennent dans un sujet physique par

---

præcedente. Essentialiter ergo natura corporis sequitur eductionem formæ de potentia materiæ, nec hoc adhuc est, quia educitur, sed quia sit unum ex materia et forma educta, quia posito per impossibile, quod forma educeretur de potentia materiæ, et tamen non fieret unum compositum ex illa forma, cum corpus non sequeretur eductionem formæ de potentia materiæ, cum constet corpus semper compositum esse ex materia et forma. In hoc igitur præcisa ratio corporis consistit, quod ex materia et forma fiat unum, quod infallibiliter contigit, quando forma educitur de potentia materiæ. Quandoque etiam hoc sit, et si forma non educatur de potentia materiæ, ut patet de anima humana, quæ etsi non sit educta de potentia materiæ, cum a materia non traducatur, quia tamen ex ipsa et materia fit, unum efficitur corpus. Hoc igitur corpus, sive forma sive educatur de potentia materiæ sine motu, ut cœlum, sive cum motu, ut in generabilibus et corruptibilibus, sive non educatur de potentia materiæ, ut patet in homine. est res physica prima, supra quam intellectus format intentionem generis, et illud est proprium subjectum philosophiæ naturalis, logice tamen, quia si fiat resolutio omnium istorum, non erit devenire ad aliquod commune cœlo et inferioribus, ut supra dictum est, cum nec in materia conveniant. Si vero fiat resolutio omnium generabilium et corruptibilium, erit devenire ad unum commune principium indifferens ad omnia hæc, et ideo corruptibilia omnia conveniunt in uno subjecto physico unitate reali; sed cœlum convenit cum corruptibi-

l'unité réelle; mais le ciel a convenance avec les choses corruptibles dans un sujet physique, non par une unité réelle, mais par une unité logique seulement. L'intellect attribue donc la raison de genre à la nature à laquelle, dans les choses corruptibles, répond quelque chose ayant une certaine unité qui ne descend pas sous lui, comme il a été dit, mais qui se multiplie dans ses suppôts en qui elle est reçue. D'où il résulte que se disant d'eux, il faut déjà que la nature soit constituée en chaque chose par la forme du tout, parce que cette nature se disant du tout par l'intention qui lui est ajoutée, cette application ne peut être tirée d'une partie de la chose et attribuée à toute la chose; par exemple, l'homme est composé d'ame et de corps comme de deux parties; or, le prédicat, qui se tire du corps, une des parties qui convient à l'homme, n'est pas corps, mais corporel. Car la même chose ne se dit pas de quelque autre dénominativement et absolument ou abstractivement. Il n'y aura donc pas de forme faisant du corps une partie de la chose, différente de la forme de toute la chose, puisque corps se dit de toute la chose suivant l'intention; et l'intellect ne peut pas attribuer à la partie une intention quelconque par laquelle elle se dise absolument du tout, parce que la partie ne se dit du tout que dénominativement. Il est suffisamment clair d'après cela que la pierre, le feu ou l'homme ne sont point corps par une autre forme que par celle par le moyen de laquelle ils sont ce qu'ils sont dans leur espèce, pas plus que par une autre matière. Il n'y a pas, en effet, dans l'homme une matière par laquelle l'homme est corps, différente de celle par laquelle il est homme.

---

libus in uno subjecto physico, non unitate reali aliqua, sed logica tantum. Huic igitur naturæ intellectus attribuit rationem generis, cui in rebus corruptibilibus respondet quoddam habens quamdam unitatem, quæ sub eo non descendit, ut supra dictum est, sed multiplicatur in suppositis suis, in quibus recipitur. Unde cum de illis prædicetur, oportet jam naturam constitui in qualibet re per formam quæ est totius, quia cum illa natura per intentionem sibi additam de toto prædicetur, non potest illa prædicatio sumi a parte rei, et attribui toti rei, utputa; homo constituitur ex anima et corpore tanquam ex duabus partibus, prædicatum autem quod sumitur a corpore, quod est altera pars conveniens homini, non est corpus, sed corporeum. Idem enim non prædicatur de aliquo denominative, et absolute, sive abstracte. Non erit igitur aliqua forma faciens corpus partem rei, alia a forma totius rei, cum corpus secundum intentionem prædicetur de tota re. Nec potest intellectus parti intentionem aliquam, per quam de toto absolute prædicetur, tribuere; quia pars de toto non prædicatur nisi denominative tantum. Ex quo satis manifestum est, lapidem, vel ignem, vel hominem non per aliam formam esse corpus quam per illam per quam sunt illud quod sunt in sua specie, sicut nec per aliam materiam. Non enim est alia materia in homine, per quam homo est corpus, quam illa per quam est homo.

CHAPITRE XVI.

Il est facile de reconnoître cela dans le mode de génération de la nature, parce que la matière première a une première habitude à la forme d'élément. Car si c'est du feu qui doit être produit, la matière ne prend pas d'abord la forme de corps pour passer ensuite à la forme de feu, mais elle est transformée au moment même où la forme de l'air se corrompt et où se produit la forme de feu. Car la qualité active du feu n'a d'autre intention que de revêtir la forme de feu dont elle est elle-même la passion et en vertu de laquelle elle agit. Il est certain qu'elle n'agit pas en vertu de la forme de corps puisque elle n'en est pas un accident propre. Mais certainement il n'en est pas ainsi de la matière une à l'égard de la forme d'un être mixte, ce qui fait qu'elle n'a pas pour elle une aptitude quelconque immédiate. Il faut d'abord qu'elle prenne les formes des éléments, puisque un être mixte ne peut se former que de miscibles présupposés. Néanmoins tout en ordonnant la matière à la forme d'un corps mixte, ces formes doivent quitter la matière en en acquérant la forme d'un corps mixte, parce que dans ce corps mixte il y a quelque chose destiné à en occasionner la dissolution. Cependant la forme du corps mixte existe immédiatement dans la matière à la place des formes simples, donnant un sujet aux puissances des formes élémentaires; c'est pourquoi dans les divers corps mixtes il y a des formes substantielles différentes d'après les différentes proportions des miscibles. En effet, la forme de la mixtion est différente dans l'or de celle de la pierre ou de l'argent. Car dans un corps mixte il n'y a aucune diversité de partie à cause de la nature de la mixtion, autrement il y auroit diversité de parties dans tout corps mixte, ce qui est faux, puisque il y a plusieurs corps mixtes

---

CAPUT XVI.

Et hoc est facile considerare in modo generationis naturæ, quia materia prima primam habitudinem habet ad formam elementi. Si enim debet generari ignis, non transmutatur materia ad formam corporis, et postmodum devenit ad formam ignis, sed statim in eodem instanti quo corrumpitur forma aeris, vel quo inducitur forma ignis. Qualitas enim activa ignis nihil intendit, nisi inductionem formæ ignis, cujus ipsa est passio, et in cujus virtute agit. Et certum est quod non agit in virtute formæ corporis, cum non sit ejus accidens proprium, sed certe sic se non habet materia nuda ad formam misti, unde non habet habilitatem aliquam immediate ad eam, sed oportet eam primo indui formas elementorum, cum mistum non possit fieri nisi ex miscibilibus præsuppositis. Has tamen formas, licet materiam ordinent ad formam misti, necesse est materiam deponere in adeptione formæ misti, quia in misto ipso est aliquid, quod natum est agere ad dissolutionem ipsius misti. Forma tamen misti immediate inest ipsi materiæ loco formarum simplicium faciens subjectum virtutibus formarum elementorum, unde ex diversis proportionibus miscibilium sunt diversæ formæ substantiales in diversis mistis. Alia enim est forma mistionis in auro, alia in lapide, alia in argento. In misto namque propter naturam mistionis, nulla reperitur diversitas partium, aliter in omni misto esset diversitas partium quod falsum est, cum mista multa sint homogena, sicut et simplicia, sicut pa-

qui sont homogènes, comme il y en a de simples, ainsi qu'on le voit relativement à l'os, à la chair, à la pierre, dont chaque partie reçoit la *prédication* suivant la raison complète de la nature elle-même dans le tout. Car toute partie de l'os est os; ce qui a lieu, parce que la forme de la nature est essentiellement dans chaque partie suivant tout ce qu'elle est. Donc, les différentes parties se trouvant dans une chose par la quantité, qui est l'accident propre du corps d'une substance, puisque elle en est la mesure, la forme ne peut être suivant toute sa nature dans une chose quelconque différente de ce qu'elle est dans celle qui est une autre partie du composé; il est impossible qu'il y ait dans le feu, dans la pierre, une forme par laquelle l'un de ces êtres est corps, différente de celle par laquelle la *prédication* de la chose se vérifie uniformément à l'égard de la partie avec le tout, et il est constant que c'est la forme spécifique. Ainsi donc il faut d'abord que la matière prenne les formes des corps simples, qu'elle dépose ensuite en revêtant la forme de corps mixte, quoique elles restent virtuellement dans le corps mixte, mais non en essence. Car le corps mixte se compose de miscibles divers. C'est pourquoi lorsqu'il se constitue un corps animé ayant dans ses parties une grande diversité causée par les variétés de la mixtion, la forme de cet être animé sera nécesairement une; et cette forme est certainement la forme de toute la mixtion, laquelle évidemment pourtant ne se trouve pas dans chaque partie suivant toute sa nature, puisque une chose n'est jamais uniformément prédicable pour la partie et pour le tout. Or, les susdites parties du corps animé n'ont pas existé par soi, puisque elles contribuent à former un tout, comme les corps simples ont eu l'être par soi avant la constitution du corps mixte, mais la nature agit simultanément en les produisant dans un tout et en en constituant un tout, comme on voit dans l'animal, dans lequel la force active du

---

tet de osse, carne, et lapide, quorum quælibet pars suscipit prædicationem secundum completam rationem ipsius naturæ in toto. Quælibet enim pars ossis est os, quod ideo est, quia naturæ formæ secundum totum id quod est, essentialiter est in qualibet parte. Cum igitur pars et pars in aliquo sit per quantitatem, quæ est accidens proprium corporis substantiæ cum mensura ejus sit, alia autem forma non potest esse secundum totam naturam suam in aliqua re, quam in illa quæ est altera pars compositi, impossibile est aliam formam esse in igne vel lapide, per quam aliquod istorum sit corpus, quam illam per quam prædicatio rei verificatur de parte uniformiter cum toto, et hanc constat esse formam specificam. Sic igitur oportet materiam prius formari formis simplicium corporum, quas oportet deponere in adventu formæ misti, licet virtute in misto maneant, non autem in essentia. Mistum autem ex diversis miscibilibus sit. Itaque cum animatum aliquod habens magnam diversitatem in partibus ex diversa mistione causatam constituitur, necessario erit una forma ipsius animati. Et hanc certum est esse formam mistionis totius, quam tamen manifestum est non in esse quilibet parti secundum totam naturam suam, cum non contingat rem prædicare de parte et toto uniformiter. Prædictæ autem partes animati per se non fuerunt, cum ex eis constitueretur totum, sicut simplicia corpora habuerunt esse per se ante misti constitutionem, sed simul agit natura ad eorum eductionem in toto,

père, qui consiste dans la semence, agit pour la constitution du corps en formant les différents membres. Il forme d'abord le cœur et ainsi de suite jusqu'aux derniers par une opération successive, et cette force, qui est une puissance qui s'assimile ce qu'il y a de passif, ne se corrompt pas après avoir formé le cœur, mais elle subsiste jusqu'à ce que la matière menstruelle se soit transformée en ce qui est en puissance en elle et que tous les membres soient formés; la matière menstruelle et la semence étant ensuite détruites, cette force se détruit nécessairement elle-même, mais non après la formation d'un ou de deux membres, comme il est dit dans le sixième livre des Animaux. Car l'agent instrumental ne cesse d'exister que lorsque l'effet qu'avoit en vue le principal agent a été obtenu, et il n'est pas nécessaire qu'il soit ensuite appliqué à l'effet. Or, la semence contient la force générative qui est le véhicule de la puissance paternelle, de même que l'instrument porte la force de l'agent principal; c'est pourquoi la vertu qui est dans la semence se corrompt après avoir rempli son office. Or il faut savoir que dans la matière menstruelle il y a puissance pour les diverses parties dans lesquelles il y a une proportion différente de miscibles, de laquelle résulte matériellement une diversité multiple dans les parties où l'on peut cependant trouver pour chacune l'uniformité de mixtion. De même que, quoiqu'il y ait une proportion différente de miscibles dans les os et dans la chair, il y a néanmoins uniformité dans la chair, parce que chaque partie de la chair est chair, et chaque partie de l'os est os. Car la nature de la mixtion est d'avoir de l'uniformité dans le corps mixte. Donc, dans chaque partie d'une chose qui a différentes parties il y aura une qualité moyenne provenant de l'altération respective des qualités simples, et cette qualité sera la disposition propre à la qualité du corps mixte, comme la cha-

---

et totius constitutionem ex eis, sicut patet in animali, ubi vis activa patris, quæ est in semine, agit ad constitutionem corporis, diversa membra formando. Inter alia tamen primo format cor, et deinde semper operando ad extrema, quæ, quia est virtus assimilans sibi passum, non corrumpitur formato corde, sed durat quousque menstruum fuerit transformatum in illa quæ sunt in eo in potentia, et omnibus membris formatis, et destructo menstruo et semine, virtus hæc necessario destruitur et non post formationem, scilicet unius, vel duorum membrorum, ut dicitur LXX *De Animalibus*. Agens enim instrumentale non cessat, nisi effectus intentus a principali agente prius inducatur, et posterius non est necesse eum applicari effectui. Semen autem continet vim generativam, quæ est delativa potentiæ paternæ, sicut instrumentum defert vim principalis agentis, et ideo virtus quæ est in semine, peracto officio suo, corrumpitur. Sciendum est autem quod in menstruo est potentia ad diversas partes, in quibus est diversa proportio miscibilium, ex qua consurgit materialiter multiplex diversitas in partibus, in quarum tamen qualibet est reperire uniformitatem mistionis. Sicut licet alia sit proportio miscibilium in osse, alia in carne, tamen in carne uniformitas est, quia quælibet pars carnis est caro, et ossis os similiter. Natura enim mistionis est habere uniformitatem in misto. In qualibet igitur parte rei habentis diversas partes, erit aliqua qualitas media quæ sit ex qualitatibus simplicibus alteratis adinvicem, et hæc qualitas erit propria dispositio ad formam misti,

leur cherchée dispose à la forme du feu. Peu importe que cette qualité soit dite dans la chose une ou multiple; parce que si elle est dite une elle aura nécessairement de la difformité dans les diverses parties, de sorte que dans une partie d'elle-même l'humide prévaudra comme dans le cerveau, et dans l'autre la chaleur, comme dans le cœur. Si, au contraire, il y a multiplicité, il est encore évident pour le bon sens qu'elles sont ordonnées pour la constitution d'une même chose. Donc à cette qualité une ou multiple répondra nécessairement une forme de corps mixte difforme en vertu, laquelle quoique étant par essence toute entière dans chaque partie de la chose, n'introduira pas toute sa vertu dans chaque partie de cette même chose; de même qu'il est évident que la force auditive n'est pas dans l'œil, ni la force visuelle dans l'oreille. Et comme l'essence de la forme d'une chose est indivisible, parce qu'elle est toute dans chaque partie de la chose, ces vertus ne peuvent pas être séparées de la forme, parce que chacune d'elles suit toute l'essence dans les diverses parties dans lesquelles toute l'essence est en même temps, comme on l'a dit. Conséquemment un membre étant séparé du tout, l'essence de la forme ne reste pas indivisible dans la partie séparée pas plus que la vertu, puisque celle-ci ne peut être séparée de l'essence de la forme; donc dans la partie séparée qui contient une certaine proportion de miscibles, il y aura nécessairement une autre forme différente dans l'essence de la première forme, qui étoit la forme de toute la chose, laquelle, quant à son mode de réalisation, peut être connue par quelque corps mixte uniforme, comme le bois, par exemple, la pierre; dans lesquels il y a une forme une en acte qui est multiple en puissance; en conséquence la séparation de cette forme étant opérée, la première qui dans le tout étoit suivant toute sa raison une en acte, mais multiple en

---

sicut calor intensus disponit ad formam ignis. Nec refert utrum dicatur esse una qualitas in re, vel plures, quia si dicatur una, necessario in diversis partibus habebit difformitatem, ita quod in una parte sui prævaleat humidum ut in cerebro, in alia calidum ut in corde. Si vero plures dicantur, adhuc manifestum est sensui eas ad constitutionem unius rei ordinari. Illi igitur qualitati sive sit una, sive plures, necessario respondebit una forma misti difformis in virtute, quæ licet per essentiam sit tota in qualibet parte rei, non tamen tota virtus ejus erit in qualibet parte rei, sicut patet, quod vis auditiva non est in oculo, nec visiva in aure. Et quia essentia formæ rei, indivisibilis est, tota enim est in qualibet parte rei, virtutes autem illæ ab ipsa forma separari non possunt, quia quælibet illarum virtutum sequitur totam essentiam, in alia tamen et alia parte, in quibus simul tota essentia est, ut dictum est; ideo diviso aliquo membro a toto, non manet essentia formæ indivisibilis in parte divisa, nec virtus, cum virtus ab essentia formæ separari non possit, ideo necessario in parte divisa, cum et in ipsa aliqua proportio miscibilium sit, erit alia forma in essentia a priori forma, quæ totius rei erat, quæ qualiter eveniat, sciri potest ex aliquo misto uniformi, ut putatin ligno, vel lapide, in quibus est una forma actu, quæ est multiplex in potentia, et ideo facta divisione ex illa forma, prior, quæ in toto erat secundum totam suam rationem una in actu, sed multiplex in potentia, fiunt multæ actu nulla nova forma introducta. Non enim cum ramus dividitur

puissance, il en résulte plusieurs en acte sans l'introduction d'aucune forme nouvelle. En effet, lorsqu'un rameau est séparé de l'arbre, il ne se produit pas une forme nouvelle, seulement la première forme qui étoit en puissance devient en acte, et conséquemment les mêmes accidents qui existoient dans la branche suivant l'essence, y restent après la séparation; mais non suivant le même être en acte, parce que auparavant ils tenoient du tout l'être en acte, tandis qu'il n'en est plus maintenant ainsi. Il est donc évident que cet être que la branche possède maintenant en acte est différent de l'être en acte qu'elle avoit sur l'arbre, elle n'a pas cependant dans l'essence une forme différente de la première. Car cet être en acte répond à ce que nous avons dit avoir une forme multiple en puissance, et non à ce que nous avons dit qu'elle étoit une en acte. Si donc on trouve une continuité dans quelque partie d'un membre vivant, comme dans l'os ou dans la chair, comme elle n'a qu'une forme en acte, savoir l'ame, qui dans les animaux parfaits n'est pas multiple en puissance de manière à devenir en acte par la division, comme elle l'est dans ceux qui sont imparfaits, ainsi qu'il se fait dans les animaux articulés à raison de la continuité, il doit préexister dans la chair ou dans les os une forme sans l'être en acte, qui est dans le tout animé parfait, puisque elle se rapporte à l'être en acte, comme dans les autres animaux continus, comme il arrive dans les plantes et les pierres pour la multiplicité de la puissance de la même forme. Or, la puissance diverse de la même forme ne produisoit aucun être dans l'animal continu dans lequel il n'y avoit qu'un être, quoique l'essence de cette forme réponde à la puissance de même qu'à l'acte qu'elle produit dans le tout. En conséquence une telle forme étant placée dans une chose principalement à raison de la continuité où la seule division produit l'être en acte dans les parties, il est facile de voir comment l'essence de la

---

ab arbore, nova forma inducitur, sed prior forma quæ erat in potentia fit actu, et ideo eadem accidentia manent in ramo abscisso, quæ prius fuerunt secundum essentiam; sed non secundum esse idem actu, quia primo habebant esse actu a toto, nunc autem non. Patet igitur quod hoc esse, quod actu ramus jam habet, est aliud ab esse actu, quod habuit in arbore, non tamen habet aliam formam in essentia a priori. Nam hoc esse actu respondet ei, quod dictum est continuum habere unam formam multiplicem in potentia, non autem illi, quod dictum est illam esse actu unam. Si igitur una continuitas reperitur in aliqua parte membri vivi, sicut in osse, vel carne, cum una sit forma totius actu, anima scilicet, quæ in animalibus perfectis non est multiplex in potentia, ita quod per divisionem fiat actu, sicut est in imperfectis, ut patet in animalibus annulosis ratione continuitatis, oportet præexistere in carne, vel osse formam sine esse actu quæ est in toto animato perfecto, cum se habeat ad esse actu sicut in aliis continuis, ut in plantis et lapidibus se habet multiplicitas potentiæ ejusdem formæ. Potentia autem diversa ejusdem formæ, nullum esse faciebat in continuo, in quo non erat nisi unum esse tantum, quamvis essentia illius formæ respondeat potentiæ, sicut et actui, quem in toto facit. Et ideo cum talis forma ponatur in re præcipue ratione continuitatis, ubi sola divisio facit esse actu in partibus, facile est videre quomodo essentia formæ possit esse ibi, et non dare

forme peut se trouver là sans donner l'être à la partie elle-même. Comme donc la matière d'une chose continue n'est pas amenée à une forme en tant qu'elle est une en acte par une transformation différente de celle par laquelle elle est amenée à une forme en tant qu'elle est multiple en puissance, mais bien par là même, de même la même transformation qui transmet la forme du tout, transmet aussi la multiplicité en vertu, aussi bien que sa forme ou son être, parce qu'il n'y a qu'un certain rapport; parce que de même que tant qu'une chose reste dans un seul acte, cette puissance qui est dans la même forme laquelle confère l'être en acte, n'acquiert rien à cette chose si ce n'est un certain rapport d'uniformité dans la nature entre toute la chose et ce qui a été séparé en elle; de même aussi cette essence de la forme dans une chose de diverse nature n'acquiert rien à cette chose si ce n'est un certain rapport d'une espèce de ressemblance de l'être en acte de la partie et du reste, quoique cependant il soit constant que l'être en acte vivant n'est pas le même que l'être en acte mort.

CHAPITRE XVII.

D'après cela il est facile de voir comment un corps mort vivoit auparavant en acte. Il est certain, en effet, que la puissance n'est séparée de l'acte auquel elle est ordonnée que par quelque acte *incompossible* à celui auquel cette puissance est ordonnée. Comme la puissance qui est dans la matière du feu relativement à la forme de l'air est séparée de l'air, la forme du feu étant inhérente à la matière, tandis que la forme du feu ne perfectionne pas la puissance de la matière à l'air, mais cette puissance reste imparfaite dans le feu, occupée néanmoins par la forme du feu. Car la forme du feu étant dans la matière, il est certain qu'il n'y a dans la matière rien de réel qui ne soit occupé par le feu; autrement si quelque chose étoit dégagé de la forme du feu, une autre

---

esse ipsi parti. Sicut igitur non alia transmutatione ducitur materia rei continuæ ad formam secundum quod est una in actu, et alia secundum quod est multiplex in potentia, sed eadem, ita eadem transmutatione qua inducitur forma totius, multiplex in virtute inducitur, et forma illius sive esse; quia non est nisi quidam respectus, quia sicut dum manet res in uno actu, illa potentia quæ est in eadem forma quæ actu esse confert, nihil acquirit illi rei, nisi respectum quemdam uniformitatis in natura inter totam rem, et illud quod in ea divisum est, ita illa essentia formæ in re diversæ naturæ nihil rei ipsi acquirit, nisi respectum quemdam qui est cujusdam similitudinis ipsius esse actu partis, et seorsum, cum tamen constet non esse idem esse actu vivum, et mortuum.

CAPUT XVII.

Ex his facile est videre, quomodo corpus mortuum actu prius vivebat. Certum est enim potentiam non dividi ab actu ad quem ordinata est, nisi per aliquem actum incompossibilem illi, ad quem illa potentia ordinatur. Sicut potentia quæ est in materia ignis ad formam aeris, remota est ab aere, cum forma ignis materiæ inest, non autem forma ignis perficit potentiam materiæ ad aerem; sed manet illa potentia in igne non perfecta, occupata tamen a forma ignis. Cum enim forma ignis sit in materia, certum est nihil reale esse in materia, quod non sit occupatum ab igne, aliter si aliquid esset liberum a forma ignis, sta-

forme pourroit être revêtue immédiatement. Comme donc la puissance relativement à l'air est occupée mais non perfectionnée par la forme du feu, elle reçoit de même l'acte par la forme du feu, qui ne sera pas néanmoins la perfection de la puissance à l'air, et conséquemment la puissance à l'air à cause de la concomitance de la matière perfectionnée par la matière du feu n'a point par soi l'être en acte, parce qu'il ne reste rien dans la matière qui ne soit occupé par l'acte du feu, comme il a été dit, par lequel mode la forme d'une partie organique quelconque, qui est la puissance à l'être à part, n'est point perfectionnée par l'acte de la forme du tout, puisqu'elle n'est pas ordonnée à lui. Néanmoins l'essence d'une telle forme est occupée au moyen de l'essence de la matière qu'elle suit par l'être en acte qui vient de la forme du tout. Or cet être n'est point l'être par participation qui passe du tout aux parties elles-mêmes, parce que l'être par participation des parties appartient par soi à l'être du tout constitué de parties; mais il ne confère point l'être au tout lui-même, si ce n'est par accident, en tant que, par exemple, il empêche l'être en acte dû à la partie par la forme propre qu'acquiert la partie par la séparation d'avec le tout; et comme elle tient l'être en acte du tout par concomitance, ainsi qu'il a été dit; elle tient la vie de la même manière. Il n'y a donc tout à fait qu'un seul être, pour le tout d'une manière absolue, par participation pour les parties, par concomitance pour telle ou telle forme; il en est de même de la vie. Et par conséquent le corps mort a été véritablement vivant, non parce que la forme du tout, composé de matière et de forme, laquelle il possède déjà, aura été le principe de la vie, mais bien sa matière par soi, à laquelle il conféroit l'être en acte qu'a reçu elle-même par concomitance la forme jointe à la matière.

---

tim aliam formam indui posset. Sicut igitur potentia ad aerem occupata est per formam ignis, sed non perfecta; ita accipit actum per formam ignis, qui tamen non erit perfectio potentiæ ad aerem, et ideo potentia ad aerem propter concomitantiam materiæ perfectæ per formam ignis, non per se esse actu habet, quia nihil relinquitur in materia non occupatum ab actu ignis, ut dictum est, per quem modum forma alicujus partis organicæ, quæ est potentia ad esse seorsum, non perficitur per actum formæ totius, cum ad illum non ordinetur. Occupatur tamen essentia talis formæ mediante essentia materiæ quam concomitatur ab esse actu, quod est a forma totius. Hoc autem esse non est esse participatum, quod inest a toto ipsis partibus, quia esse partium participatum pertinet per se ad esse totius ex partibus constitui; sed est esse non conferens ad ipsum totum, nisi per accidens, in quantum videlicet impedit esse actu debitum parti a forma propria, quam acquirit pars per dissolutionem a toto, et sicut habet esse actu a toto per concomitantiam, ut dictum est, ita vivere. Unum igitur esse penitus est, et ipsius totius absolute, et partium participative, et talis formæ per concomitantiam, et idem est vivere: Et ideo corpus mortuum vere vivum fuit, non quod vitæ principium fuerit forma totius compositi ex materia et forma, quam jam habet, sed materia ejus tantum per se, cui esse actu conferebat, quod et ipsa forma materiæ juncta concomitanter accepit.

CHAPITRE XVIII.

Cela posé, il faut savoir que la première division du corps qui est le genre s'opère par ce qui est simple et mêlé de choses simples. Or, dans les choses simples une forme quelconque ne précède pas dans la nature la forme de l'élément simple, comme nous l'avons montré, et la démonstration en est facile. En effet, si l'on prend la plus petite quantité de feu, ce qui est possible, parce qu'une chose naturelle a une limite d'augmentation et de diminution, si on la divise, il ne reste plus de feu et on ne peut en produire aucun élément. Mais la forme du feu n'est pas seule détruite, le corps et la substance sont détruits en même temps; autrement, si le corps, en tant que le corps suit la substance, restoit corps après la destruction du feu, le corps substance ne signifiant rien de sensible, les choses mathématiques seroient séparées des choses sensibles, ce qui est impossible. Car lorsqu'il arrive quelque chose de pareil, il en résulte une mutation incontinente, parce qu'on ne peut tirer aucune forme de la puissance de la matière. Donc comme le corps mixte se forme de choses simples qui sont des moyens entre la matière première et le corps mixte, et comme dans le corps mixte il ne reste point de formes d'éléments, on ne pourra trouver dans le corps mixte de forme mitoyenne entre la matière première et la forme spécifique elle-même, qui est la forme du corps mixte, puisqu'il n'y en a aucune de mitoyenne entre la matière et la forme d'élément. C'est pourquoi des hommes peu instruits, supposant une autre voie de génération, ont différé du sentiment d'Aristote, disant que la matière est d'abord informée par la forme de la substance, puis par celle du corps et ainsi de suite en descendant jusqu'à la dernière forme qui est la forme spécifique; tandis que

---

CAPUT XVIII.

His visis sciendum est, quod prima divisio corporis, quod est genus, est per simplex et mixtum ex simplicibus. In simplicibus autem non præcedit in natura aliqua forma ipsam formam elementi simplicis, ut supra ostensum est, et hoc facile est demonstrare. Si enim accipiatur minimus ignis in quantitate, quod possibile est, quia res naturæ habet terminum augmenti et diminutionis, si dividatur, non manet ignis, nec ex illo aliquod elementum generari potest. Forma autem ignis non destruitur sola, sed et corpus et substantia destruitur, aliter cum corpus quantum sequatur corpus substantiam, si corpus remaneret destructo igne, cum corpus substantia non dicat quid sensibile, mathematica forent separata a sensibilibus, quod est impossibile. Cum enim aliquid tale contingit, fit mutatio incontinens, quia non potest de potentia materiæ aliqua forma educi. Cum igitur corpus mixtum ex simplicibus generetur, quæ sunt media inter primam materiam, et ipsum mixtum, in mixto autem non manent formæ elementorum, ut dictum est, non erit invenire in mixto aliquam formam mediam inter materiam primam, et ipsam formam specificam, quæ est forma mixti, cum nulla fuerit media inter materiam et formam elementi. Unde grossi homines aliam viam generationis ponentes diverterunt a Philosopho, dicentes materiam primo informari forma substantiæ, et postea corporis, et sic descendendo ad ultimam formam quæ est forma specifica, cum tamen Philosophum supra dictum modum

Aristote prétend que la forme d'élément se trouve immédiatement dans la matière à laquelle succède la forme du corps mixte. Si, en effet, la forme de la substance se produisoit d'abord dans la matière, ensuite la forme du corps et enfin la forme d'élément, comme le corps mixte se forme des quatre éléments en se dépouillant des formes élémentaires, s'il se trouvoit ensuite nécessairement un ordre semblable dans la matière du corps composé, laquelle provient des éléments, ce tout matériel qui étoit dans les éléments étant présentement dans le corps mixte, il s'ensuit que les quatre formes substantielles persistent sous la forme du corps mixte, et chacune de ces formes fera un corps avec quatre autres formes dont chacune fera une substance. Car on n'en peut faire un seul corps, puisque ces formes restent dans leur essence, et qu'il n'en est pas de même de leur substance ; donc chaque corps mixte est quatre corps. On dit, en effet, qu'à cause de la nature de ce corps le corps se dit de la chose même. Il y aura également par la même raison quatre substances, par conséquent il est impossible qu'il y ait dans un corps mixte une forme quelconque de corps mixte. Mais le corps mixte est multiple, parce que il y a dans le corps mixte plusieurs proportions de miscibles, ce qui constitue nécessairement différentes espèces de corps mixtes.

Il y a des corps mixtes uniformes, comme les pierres et les métaux, où il y a une grande multitude d'espèces, tels sont les êtres inanimés, Il y a d'autres corps mixtes difformes, comme les plantes et les animaux, et ceux-là sont animés, et plus ils sont parfaits, plus est grande la difformité qu'ils requièrent. Car les choses qui sont destinées à exercer plusieurs opérations doivent avoir nécessairement une plus grande diversité d'organes. C'est pourquoi parmi les êtres animés la plus petite diversité se trouve dans les plantes, puisque elles ne sont pas le

---

generationis posuerit, dicens formam elementi immediate materiæ inesse, qua deposita, introducitur forma mixti. Si enim primo induceretur in materia forma substantiæ, et postea forma corporis, et postea forma elementi, cum ex quatuor elementis fiat mixtum, depositis formis elementalibus, quibus depositis si in materia mixti, quæ ex elementis sit, necessario fuerit consimilis ordo, cum totum id materiale quod fuit sub quatuor elementis, sit jam sub mixto, sequitur quod sub una forma mixti maneant quatuor formæ substantiales, quarum quælibet faciet corpus, et quatuor aliæ formæ, quarum quælibet faciet substantiam. Ex illis enim non potest fieri unum corpus, cum maneant illæ formæ in essentia sua, nec substantia sua similiter, quodlibet ergo mixtum est quatuor corpora. Propter naturam enim illius corporis dicunt prædicari corpus de re ipsa. Et similiter erunt quatuor substantiæ eadem ratione, et ideo impossibile est in mixto esse aliquam formam mixti. Corpus autem mixtum multiplex est, quia multæ sunt proportiones miscibilium in mixto, unde necesse est diversas species mixtorum constitui.

Quædam enim sunt mixta uniformia, sicut lapides et metalla, in quibus est magna multitudo specierum, et talia sunt omnia inanimata. Alia sunt mixta difformia, ut plantæ et animalia, et hæc sunt animata, et quanto sunt perfectiora, tanto majorem difformitatem requirunt. Quæ enim nata sunt plures et diversas operationes exercere, necessario in eis erit major diversitas organorum. Et ideo inter animata minima diversitas est in plantis, cum non sint principia multarum operatio-

principe d'un grand nombre d'opérations; mais on trouve en elles une grande diversité d'espèces. Leur genre prochain et subalterne est corps animé, et il ne faut pas ajouter que son principe est une ame végétative. Car il n'y auroit ainsi rien de réellement divers, puisqu'il est constant que l'ame végétative est le principe de vie dans toutes les choses qui vivent au milieu de nous. Mais au corps animé simple son autre espèce animal ajoute quelque chose de réel, ce qui est évident d'après leurs opérations respectives, parce que, en outre des opérations végétatives qui font engendrer, nourrir et croître, on trouve dans l'animal une certaine action réelle surajoutée, c'est-à-dire sentir. En conséquence, puisque dans l'animal, aux opérations que l'on voit dans les plantes, se trouve surajoutée une autre action qui est sentir, il faut nécessairement dire que l'action sensitive de l'animal réunit cette double vertu dans une seule essence, de crainte qu'en disant que dans l'animal l'action végétative est distincte de l'action sensitive, nous ne soyons forcés de reconnoître deux ames dans chaque animal; parce que il s'ensuivroit en dernier résultat qu'il y a trois ames dans l'homme, puisqu'il y a, à l'exclusion des autres animaux, une action d'une éminente noblesse, réellement distincte des autres actions, savoir l'intellection à laquelle rien n'ajoute une action plus noble. C'est pourquoi, à cause de l'addition d'une telle différence qui est supérieure à tout, animal est le dernier genre. Non seulement après l'ame sensible qui spécifie l'animal il se trouve une diversité réelle dans l'homme, mais aussi dans les autres êtres en qui se rencontrent des différences réellement diverses quant aux formes, et non pas seulement quant à la matière, comme on voit dans le cheval, l'âne et d'autres êtres de cette sorte. Or, comme il est certain que chacune de ces formes est celle d'un corps mixte, et que à cause de la

---

num, in quibus tamen reperitur magna diversitas specierum. Sed harum omnium genus proximum, et sub alterum est corpus animatum, nec oportet addere ejus principium esse animam vegetabilem. Sic enim nihil esset realiter diversum, cum constet ipsam esse primum principium vitæ in omnibus quæ apud nos vivunt. Super corpus autem animatum simplex aliquid reale addit altera ejus species animal, quod manifestum est ex operationibus utriusque quia super operationes vegetabiles, quæ sunt generare, nutrire, et augmentare, in animali reperitur actio quædam realis superaddita, scilicet sentire. Cum igitur in animali cum operationibus quæ apparent in plantis, inveniatur actio superaddita quæ est sentire, necessario oportet dicere sensitivum animalis in una essentia utrumque obtinere, ne si dixerimus in animali esse vegetabilem distinctam in essentia a sensibili, cogamur in quolibet animali duas animas ponere, quia sequeretur tandem in homine tres animas esse, cum super alia animalia nobilissimam actionem habeat realiter ab aliis actionibus diversam, intelligere scilicet super quam non invenitur aliquid, quod addat actionem nobiliorem. Et ideo propter additionem talis differentiæ, super quam nihil invenitur, animal est ultimum genus. Non solum autem post sensibilem animam, unde accipitur animalis ratio, diversitas realis reperitur in homine, sed aliis in quibus differentiæ a se realiter diversæ secundum rationem formarum, et non solum secundum rationem materiæ reperiuntur, ut patet de equo, et asino, et aliis hujusmodi. Cum autem certum sit quarumlibet istarum formarum alicujus mixti esse, et

diversité qui est dans la nature d'une forme à l'égard d'une autre, il y a dans la mixtion une diversité matérielle qui répond à la diversité des formes; de même dans la même espèce il y a diversité de formes à raison de la diversité de la mixtion qui est multiple. Il n'y a donc que les corps simples qui soient ordonnés pour la génération des corps mixtes, comme il a été dit. Il deviendra donc impossible de placer dans une chose animée ou inanimée plus d'une forme, puisque les formes élémentaires ne peuvent subsister.

Il est facile de voir, d'après ce qu'on vient de dire, comment prennent naissance et se divisent les sciences diverses comme les choses subjectives. En effet, l'être mobile est le sujet de la philosophie naturelle, comme il a été dit, et ce même corps est une substance dont la première passion est la quantité, laquelle, en tant que limite du corps et sa mesure propre, appartient à la même science. Mais en tant qu'on peut s'occuper en lui de la proportion, parce que il peut être considéré à part de toute qualité sensible, ce qui est une considération postérieure, et par conséquent il ne faut pas prendre de limite dans sa proportion, et il est également sujet des mathématiques dont il ne faut pas regarder le sujet comme réellement distinct du sujet de la philosophie naturelle, mais seulement par réflexion. Les physiciens ont un livre sur l'être mobile en commun dont la première espèce est le mobile selon le lieu, au sujet duquel il y a un livre sur le ciel. Or, le corps est simple ou mixte, et dans l'un et l'autre il y a corruption et génération, c'est pour cela qu'elle traite de la génération des simples dans le livre de la Génération. Les corps mixtes sont quelques-uns animés, d'autres inanimés; il est donc question des êtres inanimés dans le livre des Météores, comme des minéraux et même de la génération des impressions. Les corps animés sont-

---

propter diversitatem quæ est in natura formæ unius ad alteram diversitatem materialem esse in mixtione, quæ respondet diversitati formarum, sic in eadem specie diversitas formarum est propter diversitatem mixtionis, quæ multiplex est. Solum autem simplicia corpora ordinantur ad generationem mixti, ut dictum est. Impossibile igitur erit in aliqua re sive animata, sive inanimata, nisi unam formam ponere cum formæ elementares manere non possint.

Et dictis facile est videre, quomodo scientiæ diversæ oriuntur, et dividuntur, sicut et res subjectæ. Ens enim mobile est subjectum philosophiæ naturalis, ut dictum est, et hoc idem corpus substantia est, cujus prima passio est quantitas, quæ in quantum est terminus corporis, et propria ejus mensura, ad eamdem scientiam pertinet. Sed in quantum in eo potest proportio attendi: quia considerari potest sine consideratione alicujus qualitatis sensibilis, quæ consideratio posterior est, et ideo in proportione sua non est accipere finem, et hoc idem est subjectum mathematicæ, cujus subjectum non est realiter accipere distinctum a subjecto philosophiæ naturalis, sed consideratione tantum. De ipso vero ente mobili in communi est liber physicorum, cujus prima species est mobile secundum locum, de quo est liber de cœlo. Corpus autem vel est simplex, vel est mixtum, et in utriusque est generatio et corruptio, ideo de generatione simplicium agit in libro *De Generatione*. Mixta autem quædam sunt animata, et quædam inanimata. De generatione vero inanimatorum agit in libro *Meteororum*, ut de mineris, et etiam de generatione impressionum. Ani-

de trois espèces, aussi il est traité dans le livre des Plantes de la génération des êtres animés de l'ame végétative, de la génération des animaux dans le livre des Animaux, et de l'homme dans le livre de l'Ame, et des choses qui lui sont soumises. Le métaphysicien et le logicien s'occupent de tout dans ces matières. Nous avons suffisamment parlé du procédé métaphysique dans nos ouvrages de physique.

CHAPITRE XIX

Il nous reste maintenant à parler des neufs genres d'accident. Il faut donc savoir que dans les accidents, dans la nature des choses, il n'y a rien de correspondant à l'opération de l'intellect, de manière à recevoir, comme dans la substance, la raison de genre et de différence. En effet, l'essence de l'accident, désigné abstractivement, ne semble pas signifier un être comme existant par soi, puisqu'elle signifie quelque chose d'abstrait, et qu'un accident ne peut pas être par soi. C'est pourquoi un accident dans l'abstraction ne semble pas signifier un être quelconque. Mais la signification qui est donnée aux noms n'appartient à la nature des choses qu'au moyen de la conception de l'intellect, puisque les mots sont les caractères des passions qui sont dans l'ame, comme il est dit dans le livre des Périhermenias. Or l'intellect peut concevoir separément des choses réunies. Or, ce qui est pris à part est vu comme existant par soi, c'est pourquoi on le désigne par un nom abstrait qui signifie distraction d'une autre chose. Mais les noms abstraits n'emportent pas des choses existant par soi dans le genre de la substance, comme humanité qui est un nom abstrait, mais n'existe pas par soi. Ainsi donc, par l'action de l'intellect, les noms abstraits des accidents signifient des êtres qui

---

mata autem sunt tripliciter, quia de generatione animatorum anima vegetabili agitur in libro *De Plantis*. De generatione vero animalium, in libro *De Animalibus*. De homine, in libro *De Anima*, et de his quæ sibi subjiciuntur. In omnibus autem, et circa prædicta laborat metaphysicus et logicus. De processu autem autem metaphysico dictum est sufficienter in physicis operibus nostris.

CAPUT XIX.

Nunc superest de novem generibus accidentium tractare. Sciendum est igitur quod in accidentibus in rerum natura non est aliquid correspondens operationi intellectus, eo modo quo possint rationem generis et differentiarum recipere, sicut est in substantia. Essentia enim accidentis designata in abstracto, non videtur ens aliquod significare, cum abstractum significet, ut per se existens, accidens autem per se esse non potest, unde accidens in abstracto non videtur ens aliquod significare. Sed significatio quæ importatur in nominibus, non pertinet ad naturas rerum, nisi mediante conceptione intellectus, cum voces sint notæ passionum quæ sunt in anima, ut dicitur in libro *Perihermenias*. Intellectus autem potest seorsum intelligere ea quæ sunt conjuncta. Illud autem quod seorsum accipitur, videtur ut per se existens, et ideo designatur nomine abstracto quod significat remotionem ejus ab alio. Sed nomina abstracta non important res per se existentes in genere substantiæ, ut humanitas nomen abstractum est, non tamen per se existit. Sic ergo per actionem intellectus nomina abstracta accidentium significant entia, quæ quidem inhærent,

sont inhérents, quoique ils ne les signifient pas à la manière des choses inhérentes. C'est pourquoi par l'action de l'intellect les noms deviennent comme des choses quelconques, auxquelles ensuite l'intellect attribue des intentions de genre et d'espèces. Mais il n'y a rien dans la nature des choses sur quoi l'intellect pourroit fonder des intentions universelles. L'accident n'étant pas composé de matière et de forme, le genre et la différence ne peuvent être pris en lui, comme l'on tire dans la substance le genre de la matière, la différence de la forme. Mais dans chaque accident le genre doit être pris de ce qui se trouve antérieurement en lui, et la différence de ce qui survient après. Or, ce qui se trouve d'abord dans chaque accident est le mode spécial de l'être renfermant une certaine diversité relativement à ses autres modes; comme dans la quantité le mode spécial de l'être se trouve dans ce qui est la mesure de la substance, et pour la qualité dans ce qui en est la disposition, et ainsi de chaque chose. Il est évident qu'on peut établir une certaine diversité dans le genre; car quoique les choses d'un seul genre ne diffèrent pas entre elles à cause de leur genre, mais qu'il y ait plutôt de la convenance, néanmoins les choses de différents genres sont diversifiées par leurs genres. De même que, quoique ce qui est raisonnable diffère de ce qui n'est pas raisonnable, choses qui néanmoins concordent dans animal, l'homme cependant diffère du non-animal par animal, et conséquemment il se trouve dans les genres des accidents une diversité différente d'une autre qui existe par les différences de genre entre les choses de même genre. Quant à la différence, elle doit être prise en eux par quelque chose qui soit contenu implicitement dans le mode d'où a été tiré le mode de l'accident, et cela se trouve dans la diversité des principes qui en sont les causes. Comme, par exemple, la raison de la mesure

licet non significent eas per modum inhærentium. Unde per actionem intellectus efficiuntur nomina quasi res quædam, quibus inde intellectus postea attribuit intentiones generum et specierum. Nihil vero in natura rerum fuit, super quod intellectus fundaret intentiones universales. Cum autem accidens non sit compositum ex materia et forma, non potest genus et differentia sumi in eo, sicut sumitur in substantia genus a materia, differentia a forma, sed in unoquoque accidentium genus debet sumi ab eo quod prius in eo reperitur, differentia vero ab eo quod post accidit. Primum autem quod invenitur in quolibet accidente, est specialis modus entis, includens diversitatem quamdam ad alios ejus modos; sicut in quantitate est specialis modus entis per aliud, scilicet quod sit mensura substantiæ, et in qualitate, quod sit dispositio ejus, et sic de singulis. Quod autem in genere diversitas quædam accipi possit, manifestum est. Nam licet res unius generis non differant ab invicem propter suum genus, sed potius conveniant, res tamen diversorum generum suis generibus diversificantur. Sicut licet rationale differat ab irrationali, quæ tamen conveniunt in animali, homo tamen differt a non animali per animal, et ideo in generibus accidentium invenitur diversitas alia ab illa quæ est per differentias generis inter res ejusdem generis. Differentia vero debet sumi in eis per aliquid quod in illo modo a quo genus accidentis acceptum est, implicite continetur, hoc autem invenitur in diversitate principiorum, ex quibus causantur. Sicut verbi gratia, ratio mensuræ reperitur in quantitate, et hoc est commune omni speciei

se trouve dans la quantité, ce qui est commun à toute espèce de quantité, et c'est de là qu'a été pris le nom de genre. Mais il est constant que les principes différents dans leurs natures des choses permanentes sont successifs; aussi ont-ils naturellement des mesures diverses. C'est pour cela que lorsqu'on définit les accidents en abstraction, ce sujet est mis dans leur définition obliquement et au second plan, et c'est là le propre de la différence; comme lorsqu'on dit: Le nez camus est une courbure du nez, en quoi elle diffère de la courbure qui est dans le bois. Mais les accidents pris au concret ne sont dans le genre que par réduction, comme le blanc, le musical et autres semblables. Quelquefois les principes propres de l'accident qui sont au lieu de la différence se trouvent cachés, et alors à leur place nous mettons leurs effets. Comme l'effet de la lumière est de disgréger, lorsqu'elle est intense, ce qui est le principe de la blancheur, nous mettons quelquefois le disgrégé dans la définition pour cette raison, comme nous disons que la blancheur est la couleur disgrégative de la vue. Le disgrégé, en effet, n'est pas dans ce genre la différence absolue avec la couleur, comme l'est le raisonnable avec l'animal; mais c'est une différence prise du sujet de la couleur exprimant un certain excès dans la réception de la lumière. C'est pourquoi les accidents ne recoivent pas leur définition par les choses d'un genre propre, puisqu'ils ne disent pas simplement ce qu'est la chose comme la substance. En effet, lorsqu'on demande ce que c'est que la blancheur, on répond que c'est une couleur. Car la couleur est quelque chose de la blancheur, comme l'animal de l'homme. Mais l'animal qui dit quelque chose de l'homme, dit simplement une substance, et par conséquent couleur, qui dit quelque chose de la blancheur, est plutôt dite quelque chose de substantiel que substance, parce qu'on appelle substantiel ce qui revêt un mode de la substance, sans être substance.

---

quantitatis, et ab hoc est acceptum nomen generis. Sed constat, quod successiva sunt diversa principia in natura sua a permanentibus, et ideo naturaliter diversas habent mensuras. Et inde est, quod cum diffiniuntur accidentia in abstracto, subjectum ponitur in eorum diffinitione oblique et secundo loco, et hoc est proprium differentiæ, ut cum dicitur : Simitas est curvitas nasi, per quod differt simitas a curvitate quæ est in ligno. Accidentia autem in concreto dicta non sunt in genere nisi per reductionem, ut album, vel musicum, et hujusmodi. Aliquando autem propria principia accidentis, quæ sunt in loco differentiæ, latent, et tunc loco illorum ponimus eorum effectus. Sicut lucis effectus est disgregare, cum intensa fuerit, quæ est principium albedinis, ideo aliquando ponimus disgregativum in ejus diffinitione, sicut dicimus quod albedo est color disgregativus visus. Disgregativum enim non est differentia absoluta in eodem genere cum colore, sicut est rationale cum animali; sed est differentia sumpta a subjecto coloris, exprimens excessum quemdam in receptione lucis. Unde accidentia diffinitione non habent per res proprii generis, cum non dicant quid simpliciter, sicut dicit substantia. Cum enim quæritur quid est albedo, respondetur color. Est enim color quid albedinis, sicut animal hominis. Sed animal quod dicit quid hominis, dicit substantiam simpliciter, et ideo color qui dicit quid albedinis, magis dicitur substantiale, quam substantia, quia

Or, entre tous les accidents la quantité est le plus près de la substance, et cela est évident, parce que comme le sujet de la quantité est par soi divisible en parties, parties essentielles; de même la quantité a une division propre par parties, de la quantité, par exemple, et par conséquent, si la quantité étoit séparée de la substance, il faudroit qu'elle ne fût pas seulement une parce qu'elle peut être divisée en plusieurs par sa division propre, tandis que si la blancheur étoit séparée, nécessairement elle seroit seulement une, n'ayant dans sa nature rien pour être divisée, mais bien par la nature de la quantité.

Nous allons donc parler d'abord de la quantité.

CHAPITRE XX.

Il faut donc savoir que la quantité, selon sa raison commune qui est établie dans le cinquième livre de la Métaphysique, est divisible dans les choses qui sont en acte, ce qui n'est pas dit comme si les parties en lesquelles la quantité est divisible étoient en acte dans le tout dans lequel elles sont divisées; mais cela est dit à raison de la différence du corps mixte, qui n'est divisible en miscibles que par l'altération par laquelle se produit une autre forme. Mais ici, par la seule altération et par la division seule, il se fait une partie en acte. C'est pourquoi, quand elle est en acte dans le tout, on dit qu'elle est, parce que ce qui est près de l'être semble ne pas différer de l'être, et conséquemment on ajoute aussitôt que chaque partie est destinée à former une unité quelconque, et une chose démonstrable qui ne convient pas aux parties essentielles, comme dans la matière et la forme, parce que, après la division, aucune de ces deux choses ne conserve d'existence par soi, à moins peut-être que ce n'eût été une forme et

---

substantiale dicitur quod modum substantiæ induit, etsi substantia non sit. Inter omnia autem accidentia quantitas est propinquior substantiæ, et hoc manifestum est, quia sicut subjectum quantitatis est divisibile per se in partes, scilicet essentiales, ita quantitas habet propriam divisionem per partes, scilicet quantitatis. Et ideo si quantitas esset separata a substantia, non oporteret quod esset una tantum, quia potest dividi propria divisione in multa. Albedo vero si esset separata, necessario foret tantum una, cum non haberet in natura sua unde dividatur, sed a natura quantitatis.

De quantitate igitur primo agendum est.

CAPUT XX.

Sciendum est igitur quod quantitas secundum rationem ejus communem, quæ ponitur in V. *Metaph.*, est divisibilis in ea quæ sunt in actu. Quod non est ideo dictum, quasi partes in quas quantum est divisibile, sint actu in toto, in quo sunt divisæ; sed hoc est dictum ad differentiam mixti, quod non est divisibile in miscibilia nisi per alterationem, per quam altera forma inducitur. Sed hic sine alteratione aliqua sola divisione sit pars in actu. Unde quando est in toto actu, esse dicitur, quia quod prope est ad esse, nihil ab esse differre videtur, et ideo statim subjungit, quod quælibet pars nata est esse unum aliquid, et hoc aliquid demonstrabile, quod non convenit partibus essentialibus, ut in materia et forma; quia post divisionem neutrum manet per se existens, nisi forte fuerit forma et hoc aliquid simul, sicut

quelque chose de simultané, telle qu'est l'ame humaine. Or, la quantité de la première différence c'est le continu et le discret qui constituent deux espèces, savoir, la grandeur et la multitude. La grandeur est constituée par le continu. C'est pourquoi la grandeur est appelée une quantité divisible en parties continues, comme la multitude est une quantité divisible en parties continues, séparées en outre les unes des autres. Les secondes différences du continu sont l'intérieur et l'extérieur, parce que il y a des choses qui sont mesurées par l'intérieur, comme la ligne et autres choses de ce genre, et d'autres choses qui se mesurent par l'extérieur, comme le temps. Or, Aristote appelle ces différences le permanent et le passager, parce que le temps est une mesure passagère, et la ligne une mesure permanente. Les troisièmes différences du continu permanent ou intérieur sont constituées par une, deux ou trois dimensions; parce que ou la quantité intérieure est divisible en parties continues suivant une dimension, et alors c'est la ligne, ou suivant deux, et alors c'est la superficie, ou suivant trois, et c'est un corps, et toutes ces espèces de quantité sont par soi, comme il est dit dans les Prédicaments. Mais dans le cinquième livre de la Métaphysique, le temps est regardé comme une espèce de la quantité par accident, comme on dit que la blancheur a telle étendue, parce que la superficie a une semblable étendue. La raison en est que le logicien considère la quantité sous le rapport de la mesure, car c'est ainsi qu'il peut former des intentions logiques dans la quantité. Et comme il y a divers rapports de la mesure, parce que les uns sont extérieurs et les autres intérieurs indépendants les uns des autres, le logicien, en conséquence, désigne le temps et le lieu par soi des espèces de la quantité continue et univoque avec les autres. Mais Aristote considère la quantité suivant son être et non

---

est anima humana. Quantitas autem primæ differentiæ sunt continuum et discretum, ex quibus duæ species constituuntur, magnitudo scilicet et multitudo. Magnitudo constituitur per continuum. Unde magnitudo dicitur quantitas divisibilis in partes continuas, sicut multitudo est quantitas divisibilis in partes continuas, immo ab invicem discretas. Differentiæ autem secundæ continui sunt intraneum et extraneum, quia quædam sunt quæ mensurantur per intraneum, ut linea, et hujusmodi, quædam per extraneum, ut tempus. Has autem differentias vocat Aristoteles permanens et transiens, quia tempus est mensura transiens, linea vero permanens. Tertiæ vero differentiæ continui permanentis, sive intranei sunt secundum unam dimensionem, vel duas, vel tres; quia quantitas intranea vel est divisibilis in partes continuas secundum unam dimensionem, et tunc est linea; vel secundum duas, et tunc est superficies; vel secundum tres, et sic est corpus, et hæ omnes species quantitatis per se, ut dicitur in *Prædic.* Sed in V. *Metaph.*, tempus ponitur species quantitatis per accidens, sicut albedo dicitur tanta, quia superficies est tanta. Et hujus ratio est, quia logicus considerat quantitatem secundum rationem mensuræ, sic enim potest formare intentiones logicas in quantitate. Et quia sunt diversæ rationes mensuræ, quia quædam sunt extra et quædam intra, quarum nulla est ab alia, et ideo logicus ponit tempus et locum per se species quantitatis continuæ et univocæ cum aliis. Primus autem Philosophus considerat quantitatem secundum esse

sous le rapport de la mesure, c'est pourquoi il établit par soi, comme espèces de quantité, ce qui est quantité par soi, comme la ligne, la superficie et le corps. Quant aux choses qui sont quantité par autre chose, comme le temps est quantité par le mouvement, le mouvement par la grandeur, le Philosophe les désigne comme des quantités par accident. C'est pourquoi, dans les Prédicaments, le lieu est défini une espèce de quantité, mais non dans la Métaphysique, parce que le lieu a un rapport de mesure différent de la superficie; parce que le lieu mesure extrinsèquement une chose localisée, dans laquelle il n'y a pas de lieu, comme dans un sujet, tandis que la superficie mesure une chose où elle est comme dans un sujet. Or le lieu n'a pas un être différent de la superficie, bien plus, il est la superficie même de la chose qui le renferme, ou l'extrémité, comme il est dit dans le quatrième livre de Physique. Aristote établit dans les Prédicaments une autre division, qui est la même que la précédente. Car avoir des parties corrélatives par position, c'est avoir des parties distinguées, ce qui est constituer un nombre, quoique tout continu n'ait pas des parties corrélatives par position, comme le temps qui est continu matériellement, quoiqu'il soit formellement distinct; car le nombre est un mouvement, comme il est dit dans le quatrième livre de la Physique. Cette position, en effet, diffère de la passion qui est un prédicament, parce que la position qui est prédicament, signifie l'ordre des parties du tout, localisé relativement au lieu. Mais cette position signifie l'ordre des parties existant dans le tout d'une manière corrélative. La seconde différence dans le distinct est le commun et le propre. Or le commun produit le nombre qui est le même pour les hommes, pour les chevaux et pour toutes les choses nombrables. Quoique, en effet, il y ait de la diversité dans le nombre

---

suum et non sub ratione mensuræ, et ideo illa quæ sunt quanta per se, ponit per se spes quantitatis, ut linea, superficies et corpus. Illa autem quæ sunt quanta per aliud, ut tempus est quantum per motum, motus vero per magnitudinem, ponit Philosophus esse quantitates per accidens. Et ideo in *Prædicamentis* locus ponitur spes quantitatis, non autem in *Metaphysica*, quia locus habet rationem mensuræ aliam a superficie, quia locus mensurat extrinsece rem locatam, in qua locus non est, ut in subjecto, superficies autem rem in qua est ut in subjecto. Locus autem non habet aliud esse a superficie, immo est ipsa continentis superficies, sive ultimum, ut dicitur in IV. *Phys.* Aliam divisionem ponit Philosophus in *Prædic.*, quæ eadem est cum prædicta; quia habere partes habentes positionem ad invicem, est habere partes discretas, quod est numerum constituere, licet non omne continuum habeat partes habentes positionem ad invicem; sicut tempus quod est continuum materialiter, licet sit discretum formaliter; est enim numerus motus, ut dicitur in IV. *Phys.* Hæc enim positio differt a passione quæ est prædicamentum, quia positio quæ est prædicamentum, dicit ordinem partium totius locati ad locum; sed positio hæc dicit ordinem partium in toto existentium ad invicem. Secunda differentia super discretum est commune et proprium. Commune autem facit numerum qui idem est hominum, equorum, immo omnium numerabilium. Licet enim diversitas sit in numero aptato diversis rebus, in numero tamen formaliter nulla est diversitas. Po-

adapté aux diverses choses, il n'y a néanmoins aucune différence dans le nombre formellement. En effet, le nombre qui est distinct en soi peut recevoir formellement une continuité de la chose nombrée, comme le temps du mouvement, l'aune du drap. Le propre, au contraire, fait une locution qui ne peut s'appliquer à plusieurs, mais seulement à la parole proférée dont elle est la mesure conciliante, comme il est dit dans les Prédicaments. Car elle est proférée avec la voix, parce que la même chose est cause et principe du sujet, et de sa passion par soi.

CHAPITRE XXI.

Il reste maintenant à dire quelque chose de la qualité, laquelle étant, entre tous les accidents de la quantité, plus près de la substance, puisqu'elle a, comme la substance, une division par soi, doit être étudié suivant l'*inesse*. Il faut donc parler de la qualité par la nature de son sujet, comme il faut traiter de toute chose inhérente par la nature de la chose à laquelle elle adhère. Or, la chose qui contient la qualité est corporelle ou incorporelle. Si elle est incorporelle, ou elle est facilement transitoire ou difficilement; si c'est facilement, elle est disposition, si c'est difficilement, elle est habitude, quoique ces deux accidents se rencontrent communément dans les choses corporelles, comme dans celles qui sont incorporelles. Car la santé du corps est une certaine habitude et une disposition coordonnée à lui. Pour nous nous ne connoissons rien des passions propres des choses incorporelles, c'est pour cela qu'il est dit dans le livre de l'Ame, que toutes les passions sont du conjoint, et ces choses appartiennent à la première espèce de qualité. Si le sujet de la qualité est corporel, on distingue alors trois autres espèces de qualité. Néanmoins, la seconde espèce de

---

test enim numerus qui in se discretus est, formaliter a re numerata continuitatem habere, sicut tempus a motu, et ulna a panno. Proprium vero facit orationem, quæ non potest pluribus aptari, sed solum orationi prolatæ, cujus ipsa oratio est mensura cum qua est, ut dicitur in *Prædicamentis*. Ipsa enim cum voce profertur; quia idem est causa et principium subjecti et per se passionis ejus.

CAPUT XXI.

Nunc restat de qualitate aliquid dicere, de qua cum inter omnia accidentia quantitatis sit propinquior substantiæ, cum habeat per se divisionem sicut substantia, ut dictum est, secundum inesse de ea agendum est; et ideo per naturam subjecti sui agendum est de qualitate, sicut de quolibet inhærente agendum est per naturam illius cui inhæret. Illud autem cui inest qualitas, vel est corporeum, vel incorporeum. Si incorporeum, aut est de facili transiens aut de difficili : si de facili, est dispositio, si de difficili, est habitus; licet ista duo communiter reperiantur in corporeis, sicut in incorporeis. Sanitas enim corporis habitus quidam est, et dispositio ad ipsum ordinata. Nos enim de propriis passionibus incorporeorum nihil novimus, ideo in libro *De anima*, dicitur, quod omnes passiones sunt ipsius conjuncti, et ista pertinent ad primam speciem qualitatis. Si autem illud sit corporeum, sic accipiuntur tres aliæ species qualitatis; secunda tamen species qualitatis, quæ est naturalis po-

qualité, qui est la puissance ou l'impuissance naturelle, n'est pas comptée par Aristote, parmi les espèces de la qualité, mais il y met une certaine puissance résistant à la passion. Dans les Prédicaments, au contraire, elle se trouve placée à cause de son mode de dénomination qui convient à la qualité, et cela est du ressort du logicien. Aristote parle de la troisième espèce de qualité, dans sa Philosophie transcendante et dans les Prédicaments, il y parle aussi de la quatrième. Quant aux autres genres qui suivent davantage les principes naturels, il en dit peu de chose dans ses Prédicaments, il en traite plus au long dans la Physique.

CHAPITRE XXII.

Après ces considérations sur la nature du genre, il faut examiner comment quelques choses sont dangereuses par soi, mais passent dans un autre genre à raison de quelque adjonction. Il faut donc savoir qu'on peut connoître par la nature du prédicament dans quel genre on doit placer une chose. En effet, l'être se trouvant de diverse manière dans la substance et dans l'accident, comme il a été dit, par le différent mode d'être importé dans le prédicat auquel l'être est toujours adjoint, on connoîtra facilement le prédicat. Or, il est évident que l'être suit le prédicat par la résolution de chaque verbe. Car le sujet restant le même après la résolution, il s'adjoint un nouveau prédicat, comme, par exemple, si l'on dit l'homme travaille, et que l'on résolve le verbe, homme sera sujet comme devant. Mais ce qui étoit auparavant prédicat, travaille, c'est-à-dire être, sera adjoint au prédicat. Car il arrive que l'homme est travaillant. Ainsi, relativement à l'homme blanc, puisque blanc indique la qualité de l'être, l'homme

---

tentia vel impotentia, a primo Philosopho non numeratur inter species qualitatis, sed ponitur potentia quædam passioni resistens. In prædicamentis vero ponitur propter modum denominandi quem habet qui convenit qualitati, et hoc ad logicum pertinet. De tertia vero specie qualitatis agit Philosophus in *Philosophia prima,* et etiam in *Prædic.*, et de quarta similiter, de ad aliquid frequenter satis dictum est. De aliis autem generibus quæ magis principia naturalia sequuntur, Philosophus in *Prædicamentis* suis parum loquitur, de quibus in *Phys.* latius pertractatur.

CAPUT XXII.

His de natura generis perspectis considerandum est, quomodo aliqua sunt in genere uno per se, sed ratione alterius adjuncti in aliud genus transmutatur. Sciendum est igitur, quod per naturam prædicamenti sciri potest in quo genere quid sit ponendum. Cum enim ens diversimode reperiatur in substantia et accidente, ut dictum est, per diversum modum essendi importatum in prædicato, cui semper esse est adjunctum, faciliter scietur ipsum prædicatum. Quod autem esse prædicatum sequatur, manifestum est per resolutionem cujuscumque verbi. Nam facta resolutione semper eodem subjecto manente, novum prædicatum adjungitur, ut puta, si dicatur, homo laborat, et resolvatur ipsum verbum, erit homo subjectum ut prius. Sed illud quod prius erat prædicatum laborat, scilicet esse, adjungetur prædicato. Esse enim laborantem contingit hominem. Eodem modo de homine albo, cum album

blanc, pris dans le prédicat, appartient au genre de qualité. Mais s'il est mis dans le sujet, comme si l'on dit l'homme blanc est homme, puisque on dit qu'il est homme et non blanc, il regardera la substance. Or, la même chose se trouve dans les autres prédicats, comme double, par exemple, s'il indique le sujet ou la chose sujette, la nature de double appartient à la quantité ; mais si l'on dit du sujet qu'il est double, comme cette énonciation renferme un rapport à la moitié, double est dans le genre de relation. Tous ces prédicaments sont dénominatifs, mais la prédication de la seule substance, relativement à ses inférieurs, et de même des autres genres à l'égard de leurs espèces, est univoque. Car animal et homme, couleur et blancheur, ne sont pas différents par l'essence, mais la même chose. En effet, animal est quelque chose de l'homme, comme il a été dit, et couleur de la blancheur, et par conséquent animal se dit de l'homme, et homme de *Sortès*, en qui toute la nature du genre de la substance se trouve d'une manière univoque et non par une aggrégation quelconque, ainsi qu'il en est dans un tas de pierre, ou une bâtisse, ou toute autre réunion dans lesquelles aucune des choses adjointes ne se dit du tout, comme animal se dit de l'homme, et homme de *Sortès*, mais d'une manière univoque, comme il a été dit, puisque chacune de ces dénomination se dit du tout en qui il n'y a point de transition à une chose singulière, et c'est pour cela que Platon fixe le repos et le terme de la science aux individus qui sont les objets propres du sens, car le sentiment appartient aux êtres singuliers, qui sont seuls existants par soi dans la nature des choses. Car les substances séparées sont des choses singulières, elles ne sont néanmoins connues que par le seul intellect proportionné à leur nature. Donc, comme les choses qui sont dans le prédicament de la substance peuvent seulement être par soi, et comme

---

dicat esse quale, homo albus in prædicato sumptus ad genus qualitatis pertinet. Si autem ponatur in subjecto, ut puta, si dicatur, homo albus est homo, cum prædicetur esse hominem, et non esse album, ad substantiam spectabit. In aliis autem prædicatis idem reperitur, ut duplum, puta, si dicat subjectum, sive ipsam rem subjectam, ad quantitatem spectat natura dupli. Si autem prædicetur esse duplum, cum hoc includat respectum ad dimidium, duplum in genere relationis est. Omnia hæc prædicamenta sunt denominativa, sed prædicatio solius substantiæ de suis inferioribus et similiter aliorum generum de suis speciebus est univoca. Non enim est aliud per essentiam animal et homo, color et albedo, sed idem. Animal enim est quid hominis, ut dictum est, et color albedinis, et ideo animal, inquit, prædicatur de homine, et homo de Sorte, in quo tota natura generis substantiæ reperitur univoce non per aliquam aggregationem, sicut est in acervo lapidum vel structura domorum, vel aliqua alia colligatione, in quibus nullum adjunctorum prædicatur de toto, sicut animal de homine, et homo de Sorte, sed univocē, ut dictum est, cum unumquodque illorum de toto prædicetur, sub quo non est descensus ad aliquod singulare, et ideo Plato quietem et terminum scientiæ ponit ad individua, quæ sunt objecta propria sensus, quia sensus est singularium, quæ sola sunt per se existentia in rerum natura. Substantiæ enim separatæ singularia quædam sunt, solo tamen intellectu noscuntur earum notitiæ proportionato. Cum igitur ea quæ sunt in prædicamento sub-

aussi dans la substance concordent les substances séparées et matérielles qui sont de fait des suppôts ayant l'être par soi, et comme enfin l'être est l'effet propre et le terme de l'action divine, il s'ensuit que celles-ci aussi bien que celles-là viennent de Dieu, qui est béni pardessus tout. Ainsi soit-il.

Fin du quarante-unième Opuscule sur la nature du genre, suivant saint Thomas d'Aquin.

L'abbé VÉDRINE.

---

stantiæ, solum per se esse possint, in substantia autem conveniant substantiæ separatæ et materiales, quæ quidem supposita sunt habentia esse per se, esse autem est proprius effectus et terminus actionis divinæ, ideo tam hæc, quam illæ a Deo sunt, qui est super omnia benedictus. Amen.

Explicit Opusculum quadragesimum primum, de natura generis secundum divum Thomam Aquinatem.

FIN DU QUATRIÈME VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE QUATRIÈME VOLUME.

OPUSCULE XXXI.

DU MÊME DOCTEUR, DE LA NATURE DE LA MATIÈRE ET DES DIMENSIONS INDÉFINIES.

CHAPITRE PREMIER. — La matière première ne peut exister que par voie de création. Elle est le premier sujet dans la génération physique. *page* 1
CHAP. II. — De quelle manière la matière est connue par le changement des formes ; et comment la matière est le principe de l'individuation. 5
CHAP. III. — Il y a trois espèces de formes. 7
CHAP. IV. — Sur quoi se fonde l'opinion du commentateur sur les dimensions indéterminées. Réfutation de cette opinion. 10
CHAP. V. — De quelle manière les êtres naturels sont produits de la matière, par une génération physique, et du mode de constitution d'un être quelconque. 16
CHAP. VI. — Il existe véritablement des dimensions indéterminées. 21
CHAP. VII. — En quel sens on peut dire que les dimensions sont indéfinies, et comment elles demeurent les mêmes dans le sujet engendré tombé en dissolution. 25
CHAP. VIII. — De quelle façon il y a plusieurs formes dans un homme, quant à l'essence, et une seule quant à l'être. 29
CHAP. IX. — Comment il est impossible que deux êtres substantiels simples soient dans le même composé formel. 35

OPUSCULE XXXII.

DU MÊME DOCTEUR, SUR LE MÉLANGE DES ÉLÉMENTS, A MAÎTRE PHILIPPE. 41

OPUSCULE XXXIII.

DU MÊME DOCTEUR, DES OPÉRATIONS OCCULTES DE LA NATURE, A UN SOLDAT. 46

OPUSCULE XXXIV.

DU MÊME DOCTEUR, DU MOUVEMENT DU COEUR, A MAÎTRE PHILIPPE. 55

OPUSCULE XXXV.

DU MÊME DOCTEUR, DES INSTANTS.

CHAPITRE PREMIER. — Qu'est-ce que le temps? De quelle manière les êtres inférieurs y participent-ils ; et comment les anges, dans leur être et leurs actions, se mesurent-ils le temps ? 63
CHAP. II. — De quelle manière l'instant est toujours le même en fait, dans tout temps, et différent en raison. 69
CHAP. III. — Que mesure l'instant de temps et l'évité. 72
CHAP. IV. — Qu'est-ce qui mesure les opérations des anges ? 79
CHAP. V. — Quel est le sujet de l'ève. 81

OPUSCULE XXXVI.

Du même docteur, des quatre oppositions.

Chapitre premier. — La contradiction est la plus forte opposition. Après elle vient immédiatement l'opposition négative. 83
Chap. II. — L'opposition contraire est plus éloignée de la contradictoire que l'opposition négative. 89
Chap. III. — De l'opposition relative. 92
Chap. IV. — De quelle manière les différentes espèces de modifications suivent les oppositions dont nous venons de parler. 93
Chap. V. — Comment les contraires naissent des contraires. 102

OPUSCULE XXXVII.

Du même docteur, sur la démonstration. 112

OPUSCULE XXXVIII.

Du même docteur, des sophismes, a quelques nobles artistes.

Qu'il y a deux manières de raisonner, à savoir une juste et une fausse. 116
Chapitre premier. — De la discussion. 117
Chap. II. — De quatre espèces d'argumentation. 118
Chap. III. — De la locution fallacieuse. 123
Chap. IV. — De la tromperie de l'équivoque. 124
Chap. V. — De l'amphibologie. 127
Chap. VI. — De l'erreur produite par la composition et la division de la phrase. 129
Chap. VII. — De la tromperie de l'accent. 135
Chap. VIII. — De l'erreur produite par la ressemblance des mots. 137
Chap. IX. — De la tromperie en dehors de l'expression. 139
Chap. X. — De l'erreur de l'accident. 140
Chap. XI. — De l'erreur simple et *secundum quid*. 145
Chap. XII. — De l'erreur résultant de l'ignorance du sophisme. 148
Chap. XIII. — De la pétition de principe. 150
Chap. XIV. — De l'erreur de conséquence. 152
Chap. XV. — De l'erreur de non-cause, comme cause. 156
Chap. XVI. — De l'erreur provenant de plusieurs questions énoncées comme n'en faisant qu'une. 157

OPUSCULE XXXIX.

Du même docteur, des propositions modales. 160

PRÉFACE

Du traité de l'éducation des princes, de saint Thomas d'Aquin, trouvé a la bibliothèque du Vatican, publié pour la première fois.

LIVRE PREMIER.

Chapitre premier. — Le pouvoir de ce monde est plus à craindre qu'à envier. 166
Chap. II. — La sagesse est nécessaire à celui qui tient l'autorité. 174
Chap. III. — Outre la sagesse, il faut encore que le pouvoir soit plein de mansuétude. 180
Chap. IV. — Fausses idées sur la noblesse. 184
Chap. V. — De la vraie noblesse. 188
Chap. VI. — Les princes doivent éviter l'orgueil et aimer l'humilité. 193

CHAP. VII. — Un prince doit éviter le mensonge. 199
CHAP. VIII. — Un prince doit mépriser la vanité. 203
CHAP. IX. — De la vanité des richesses. 206
CHAP. X. — De la vanité des plaisirs. 208
CHAP. XI. — De la vanité de la faveur du monde. 213
CHAP. XII. — De la vanité de la louange et de la gloire du monde. 217
CHAP. XIII. — Un prince doit beaucoup aimer la vérité. 223
CHAP. XIV. — La clémence convient bien à un prince. 224
CHAP. XV. — La piété est nécessaire à un prince. 229

LIVRE DEUXIÈME.

CHAPITRE PREMIER. — La foi est nécessaire à tous les hommes. 233
CHAP. II. — Elle est particulièrement nécessaire à un prince. 236
CHAP. III. — Quelle doit être la foi d'un prince. 240
CHAP. IV. — Examen de la définition de l'espérance. 243
CHAP. V. — L'espérance est nécessaire à tous les hommes. *ibid.*
CHAP. VI. — L'espérance est surtout nécessaire à un prince. 246
CHAP. VII. — De ce qui est opposé à l'espérance. 248
CHAP. VIII. — La crainte de Dieu est nécessaire à tout le monde. 251
CHAP. IX. — La crainte de Dieu est surtout nécessaire à un prince. 255
CHAP. X. — Quelles sont les choses qui font aimer un prince. 258
CHAP. XI. — Des marques qui font connoître qu'un prince aime Dieu. 260
CHAP. XII. — Motifs qui doivent porter un prince à aimer son prochain. 265
CHAP. XIII. — Conditions desquelles dépend le bonheur d'un prince, extraites de divers auteurs, d'après les préliminaires que nous avons posés. 270

LIVRE TROISIÈME.

CHAPITRE PREMIER. — Un prince, tout en s'occupant des autres, ne doit pas s'oublier soi-même. 273
CHAP. II. — Un prince doit s'examiner sévèrement. 275
CHAP. III. — Un prince doit respecter les biens de ses sujets. 277
CHAP. IV. — Un prince doit réfléchir beaucoup avant d'agir. 279
CHAP. V. — Avant de faire quoi que ce soit, un prince doit considérer trois choses. 285
CHAP. VI. — Un prince doit souvent faire réflexion à ce qu'il est, qui il est, et comment il est. 292
CHAP. VII. — L'humilité est pleine d'habileté. 294
CHAP. VIII. — Motifs qui les engagent à être humbles. 298
CHAP. IX. — Du souvenir de la mort. 302
CHAP. X. — Un prince doit s'affranchir de la servitude du démon et du péché. 306

LIVRE QUATRIÈME.

CHAPITRE PREMIER. — Un prince doit écarter de lui les méchants, pour deux raisons. 307
CHAP. II. — Un prince doit recevoir favorablement les conseils. 308
CHAP. III. — Un prince doit beaucoup redouter et refuser les présents. 313
CHAP. IV. — Des défauts de ceux qui aiment les présents. 315
CHAP. V. — Un prince doit éviter les exactions et les rapines tant pour lui-même que pour ceux qui sont attachés à sa personne, et les fonctionnaires subalternes. 316
CHAP. VI. — Il y a des cas où les voleurs sont pires que le démon. 318
CHAP. VII. — Dieu punira sévèrement les voleurs. 319
CHAP. VIII. — Des peines présentes que Dieu leur réserve. 322
CHAP. IX. — Vices ordinaires aux princes et à leurs ministres. 325
CHAP. X. — Sévérité que doit mettre un prince dans le choix du grand-maître du palais. 327

LIVRE CINQUIÈME.

CHAPITRE PREMIER. — Les parents en général doivent donner un soin tout particulier à l'éducation de leurs enfants. 328
CHAP. II. — L'indifférence des parents à l'égard de l'éducation de leurs enfants est très-condamnable. 329
CHAP. III. — Un prince doit beaucoup veiller à l'éducation de ses enfants. 334
CHAP. IV. — Le jeune âge est le plus favorable pour être formé à la science et aux mœurs. 335
CHAP. V. — Quelles sont les heureuses conséquences d'une éducation qui fait porter le joug du Seigneur dès l'enfance. 336
CHAP. VI. — Quelles suites funestes du malheur d'avoir porté le joug du démon dès l'enfance. 339
CHAP. VII. — Celui qui néglige de régler ses mœurs dans sa jeunesse est très-coupable. 342
CHAP. VIII. — Espérance coupable, cause de cette négligence. 343
CHAP. IX. — Conditions qu'on doit exiger d'un maître, pour une bonne éducation. 345
CHAP. X. — Dispositions nécessaires pour profiter d'une bonne éducation. 352
CHAP. XI. — Les enfants doivent être formés aux bonnes mœurs. 359
CHAP. XII. — Il ne faut pas s'arrêter à ce sot proverbe : Saint jeune homme, vieux démon. 362
CHAP. XIII. — En quoi consiste la tenue du corps, à quoi il faut d'abord s'appliquer. 363
CHAP. XIV. — En quoi consiste la discipline. 364
CHAP. XV. — Règle de la modestie dans la tenue. 365
CHAP. XVI. — Règle de modestie dans les habits. 368
CHAP. XVII. — La modération est très-nécessaire dans le langage. 371
CHAP. XVIII. — On doit être très-circonspect dans ses paroles. 374
CHAP. XIX. — On doit retenir soigneusement sa langue. 376
CHAP. XX. — Règles à observer dans la conversation. 381
CHAP. XXI. — Autres conseils importants pour la retenue dans les paroles. 383
CHAP. XXII. — Règles de modestie dans le boire et le manger. 384
CHAP. XXIII. — Quantité de la nourriture que l'on doit prendre. 385
CHAP. XXIV. — Qualité de la nourriture. 386
CHAP. XXV. — Temps et manière de prendre sa nourriture. 393
CHAP. XXVI. — On doit engager au mariage, dès leur jeunesse, ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas garder la continence. 394
CHAP. XXVII. — Eloge du mariage. 396
CHAP. XXVIII. — Conduite pour ceux qui veulent se marier. 399
CHAP. XXIX. — Conduite après le mariage. 401
CHAP. XXX. — On ne doit pas contraindre au mariage ceux qui veulent garder la continence. 404
CHAP. XXXI. — L'humilité est très-nécessaire aux enfants nobles. 407
CHAP. XXXII. — Origine de l'autorité paternelle. 409
CHAP. XXXIII. — Utilité de l'obéissance dans ce monde ; dangers qu'encourt celui qui la rejette. 410
CHAP. XXXIV. — Avantages de la patience. 414
CHAP. XXXV. — Exemples qui doivent porter à l'obéissance. 419
CHAP. XXXVI. — L'Ecriture sainte, l'exemple des saints et toutes les créatures excitent à l'obéissance. 420
CHAP. XXXVII. — L'obéissance est très-utile à l'homme. 427
CHAP. XXXVIII. — La désobéissance déplaît beaucoup à Dieu, et est très-nuisible aux hommes. 431
CHAP. XXXIX. — Sept conditions nécessaires pour une parfaite obéissance. 432
CHAP. XL. — Les fils de famille noble doivent éviter les mauvaises compagnies. 436
CHAP. XLI. — Ils doivent donner bon exemple à leurs camarades. 438
CHAP. XLII. — De ce qui nous fait aimer du prochain. 441
CHAP. XLIII. — Des qualités qu'il doit exiger pour le choix d'un ami. 443

CHAP. XLIV. — Les fils de famille doivent spécialement être exhortés dans leur jeunesse au respect de la règle. 446
CHAP. XLV. — Des péchés auxquels la jeunesse est sujette. *ibid.*
CHAP. XLVI. — Les jeunes gens doivent se former de bonne heure aux bonnes mœurs. 451
CHAP. XLVII. — On doit avertir les jeunes nobles, quand ils sont en âge, d'éviter les puérilités. 452
CHAP. XLVIII. — Huit légèretés à éviter aux fils de famille. 453
CHAP. XLIX. — Les filles ne doivent pas être folâtres et dissipées. 458
CHAP. L. — Il est très-utile aux filles nobles de s'occuper à des lectures ou à toute autre chose, pendant qu'elles sont seules. 460
CHAP. LI. — La chasteté ennoblit, la fornication dégrade. 464
CHAP. LII. — Les jeunes filles doivent se tenir en garde contre tout ce qui est opposé à la chasteté. 467
CHAP. LIII. — Les jeunes filles nobles doivent attacher plus de prix à la bonté qu'à la beauté du corps. 469
CHAP. LIV. — Elles doivent tenir plus aux ornements spirituels qu'à la parure du corps. 472
CHAP. LV. — Les parures précieuses engendrent une infinité de maux. 473
CHAP. LVI. — Les jeunes filles nobles doivent s'appliquer à plaire au noble Fils de Dieu. 476
CHAP. LVII. — Elles doivent être exhortées à l'amour de la piété. 478
CHAP. LVIII. — On doit les former à la douceur. 480
CHAP. LIX. — On doit les accoutumer à se taire. 481
CHAP. LX. — On doit consulter une jeune fille noble pour la marier, et lui donner les avis qui furent donnés à Sara. Livre de Tobie, chap. X. 484
CHAP. LXI. — Quatre conditions exigées pour nourrir une veuve aux frais de l'Eglise. 488
CHAP. LXII. — La virginité est préférable au mariage. 489
CHAP. LXIII. — Excellence de la virginité. 490
CHAP. LXIV. — Sa beauté est comparée au lis. 491
CHAP. LXV. — Les vierges ont six écueils à éviter. 494
CHAP. LXVI. — De l'héroïsme de la virginité. 497
CHAP. LXVII. — De l'éclat de sa gloire. 498

LIVRE SIXIÈME.

CHAPITRE PREMIER. — Avertissements de saint Jean aux soldats. 500
CHAP. II. — Enormité de la méchanceté des princes impies envers leurs sujets. 501
CHAP. III. — Impiété des impôts injustes. 504
CHAP. IV. — Fidélité réciproque que se doivent le maître et le sujet. 505
CHAP. V. — Du péché d'ingratitude et du mépris de Dieu et de ses anges, dans les princes impies. 506
CHAP. VI. — Du châtiment des princes impies. 507
CHAP. VII. — Devoirs d'un bon prince. 510
CHAP. VIII. — Un prince doit se défendre du vice de l'orgueil. 513

LIVRE SEPTIÈME.

CHAPITRE PREMIER. — Le métier de la guerre est pénible, honorable et dangereux. 516
CHAP. II. — La patience est très-nécessaire au prince et aux soldats. 518
CHAP. III. — Comment le prince et le soldat doivent se conduire en prenant les armes, allant au combat, et en faisant le siége d'une ville. 521
CHAP. IV. — Le prince et les militaires doivent éviter la vaine gloire. 523
CHAP. V — La colère est très-dangereuse dans un prince. 526
CHAP. VI. — Un prince doit craindre et éviter une indulgence excessive. 528
CHAP. VII. — Il doit avoir le péché en horreur. 531
CHAP. VIII. — Funestes conséquences de la guerre. *ibid.*

CHAP. IX. — De l'amour de Jésus-Christ et des hommes sages pour la paix. 533
CHAP. X. — Le crime d'incendie doit être abominable à un prince. 535
CHAP. XI. — Un prince doit craindre et éviter le péché d'homicide. 538
CHAP. XII. — Péchés que l'on dit crier vers Dieu. 539

OPUSCULE XL.

DU MÊME AUTEUR, DE LA NATURE DE L'ACCIDENT.

CHAPITRE PREMIER. 541
CHAP. II. — De l'accident logique. 548

OPUSCULE XLI.

DE LA NATURE DU GENRE.

CHAPITRE PREMIER. — De l'être. 550
CHAP. II. — Des transcendantaux. 552
CHAP. III. — De la quadruple division de l'être. 556
CHAP. IV. — Les opérations du logicien et du métaphysicien sont en tout différentes. 559
CHAP. V. 562
CHAP. VI. — Les substances séparées et matérielles n'ont de convenance que dans le genre logique. 566
CHAP. VII. 568
CHAP. VIII. 572
CHAP. IX. 575
CHAP. X. 579
CHAP. XI. 584
CHAP. XII. 587
CHAP. XIII. 591
CHAP. XIV. 594
CHAP. XV. 599
CHAP. XVI. 605
CHAP. XVII. 610
CHAP. XVIII. 612
CHAP. XIX. 616
CHAP. XX. 619
CHAP. XXI. 622
CHAP. XXII. 623

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU QUATRIÈME VOLUME.

BESANÇON, TYPOGRAPHIE D'OUTHENIN-CHALANDRE FILS.

THOMAS AQUINAS, St. BQ
6831
Opuscules. .F6
v.4

DATE	ISSUED TO

THOMAS AQUINAS, St. BQ
Opuscules. 6831
.F6
v.4